دراسات في

التصوف والأخلاق وعلم الكلام

© جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

الطَّبْعَة الثانية

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

رقم التسلسل الدولي:

٩٨٣-٩٤٧٠-٥١-٥

النشر المكتبي والإخراج والطباعة:

MES ENTERPRISE SDN BHD

Suite 7-6A, Bangunan Lim, No. 803-817, Batu 4 ½,
Jalan Ipoh, 51200 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (+603) 6250-1153 Fax: (+603) 6250-1059
Web site: www.mesenterprise.com.my

دراسات في

التصوف والأخلاق وعلم الكلام

تأليف

حرسي محمد هيلوله

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الموضوع	الصفحة
الباب الأول: التصوف الإسلامي: أصوله ونشأته	**١١**
الفصل الأول: تعريف التصوف الإسلامي	١٣
الفصل الثاني: آراء الباحثين في أصل التصوف	٢١
أصل كلمة "تصوف"	٢١
الفصل الثالث: نشأة التصوف الإسلامي وتطوره	٣٣
الفصل الرابع: أنواع التصوف وأشكاله	٤١
الفصل الخامس: اعتراضات المنكرين للتصوف	٤٧
الفصل السادس: نشأة الطرق الصوفية	٥٥
الباب الثاني: الأخلاق الإسلامية وصلتها بالتصوف	**٦٣**
الفصل الأول: الأسس العامة لعلم الأخلاق في الإسلام	٦٥
الفصل الثاني: التصوف وصلته بالأخلاق الإسلامية	٧٣
الفصل الثالث: علم الأخلاق عند الصوفية والفلاسفة "نصوص مختارة"	٧٧
الفصل الرابع: علم الأخلاق عند الفقهاء "نصوص مختارة"	٩٣
الباب الثالث: التصوف وصلته بعلم الكلام والفلسفة	**١٢٣**
الفصل الأول: صلة علم الكلام والتصوف بالفلسفة	١٢٥
١. اعتبار الكلام والتصوف من مباحث الفلسفة	١٢٩

٢. هل المتكلم فيلسوف؟ ١٣١
الفصل الثاني: هل التصوف فلسفة؟ ١٣٩

الباب الرابع: علم الكلام والتصوف ومكانتهما في الفكر الإسلامي .. ١٤٩
الفصل الأول: علم الكلام - النشأة والتطور ١٥٣
١. نشأة علم الكلام ١٥٣
٢. تعريف علم الكلام ١٥٦
الفصل الثاني: التطور التاريخي لعلم الكلام
ومشكلات التعريف والتسمية ١٧١
١. الطور الأول ١٧٧
٢. الطور الثاني ١٨٦
الفصل الثالث: تيارات علم الكلام الحديث ١٨٩
١. الصراع بين الاتجاهات العقدية الحديثة ١٨٩
٢. نقد الاتجاهات العقدية الحديثة للمذهب الوهابي ١٩٠

الباب الخامس: المذاهب العقدية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ١٩٣
الفصل الأول: نقد الشيعة للمذهب الوهابي في العقيدة ١٩٥
الفصل الثاني: نقد التيار الأشعري الحديث للوهابية ٢٠٧
الفصل الثالث: الاتجاه الصوفي الفلسفي الحديث ٢١٥

قائمة المصادر والمراجع ٢١٩

مقدمة الطبعة الأولى

هذه الدراسة تعبر عن إحساس الكاتب بأن هناك مجالا للرأي في نشأة وتطور الفكر الفلسفي في الإسلام، بل مازال هناك مجال لإعادة كتابة تاريخه.

بالإضافة إلى ذلك فإن الدراسات الحديثة التي تناولت بعض موضوعات الفلسفة الإسلامية بالدرس لم يكتب لها أن تحسم الأزمة المنهجية التي كانت تعاني بها الفلسفة الإسلامية منذ بداية عصر النهضة، بل كانت تدور كما سنرى في فلك الفلسفات الغربية الحديثة.

وبناء على هذا فإنه ما زال المجال مفتوحا في دراسات الفلسفة الإسلامية لاعادة النظر في تاريخها ومناهجها ومدلولاتها وموضوعاتها. وهذه الدراسة محاولة متواضعة من الكاتب للمساهمة في هذا المجال، وقد تناولنا في كتاب مستقل نشأة الخلافات الفكرية في الإسلام وأثرها في التطور التاريخي للعقيدة والفلسفة.

ثم تناولنا في هذا الكتاب دراسات في التصوف والأخلاق وعلم الكلام، وسيصدر قريبا إن شاء الله كتاب ثالث عرضنا فيه دراسة منهجية للفلسفة الإسلامية وفيه آراء واقتراحات قد تكون بعضها جديدة وذلك محاولة منا لتحديث الفكر الفلسفي في الإسلام.

المؤلف

كوالالمبور ٢٠٠٢م

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فلقد يسر المولى عزّ وجلّ إعادة طباعة هذا الكتاب للمرة الثانية خلال فترة وجيزة وإنه ليسعدني أن أقدم هذه الطبعة المزيدة المنقحة إلى القراء الكرام عامة وإلى طلاب السنة الثانية في جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا خاصة.

سيلاحظ القارئ الكريم أن ترتيب فصول الكتاب وأبوابه لم تتغير كثيرا، ما عدا الباب الخامس في الطبعة الأولى الذي أصبح الباب الثالث في هذه الطبعة، بالإضافة إلى ذلك فإننا أضفنا القسم الخاص بالتصوف الإسلامي فصلا عن الطرق الصوفية لتمكين الطلبة من التعرف على بعضها، كما أضفنا إلى القسم الخاص بالأخلاق نصوصا مختارة من كتب التراث الإسلامية التي تناولت دراسة علم الأخلاق لربط الطالب بالمصادر الأصلية.

وفي الختام أرجو من الله العلي القدير أن يجعل هذا العمل المتواضع في ميزان حسناتي وينفعني به يوم الحساب إنه نعم المولى ونعم النصير.

المؤلف

كوالالمبور ٢٠٠٣م

الباب الأول

التصوف الإسلامي: تعريفه، مصادره ونشأته

- آراء الباحثين في أصل التصوف
- تعريف التصوف الإسلامي
- نشأة التصوف وتطوره
- أنواع التصوف وأشكاله
- اعتراضات المنكرين للتصوف الإسلامي

الفصل الأول

تعريف التصوف الإسلامي

ليس هناك تعريف محدد متفق عليه بين جميع الأطراف للتصوف الإسلامي، ويرجع ذلك لأسباب منها أن بعض العلوم كالفلسفة وعلم الكلام والتصوف وغيرها من العلوم الإنسانية يصعب عادة أن يعرف تعريفا دقيقا محددا، وذلك أن هذه العلوم مرتبطة بالإنسان ذاته من جوانب نفسية وروحية وعقلية وشعورية وغير ذلك، مما يجعل الأحكام التي يصدرها الإنسان على هذه العلوم صادرة من الناحية التي ينظر منها ومتأثرة بشعوره وإحساساته.

ومن هذه الأسباب العامل الزمني والبيئي وأثرهما في تحديد معنى التصوف، وذلك أن التصوف مر بمراحل مختلفة كما نشأ في بيئات متنوعة، فكان نظرة المتصوفة وغيرهم من العلماء إلى التصوف تختلف اختلافا كبيرا.

ومنها أيضا، وجود التيارات المختلفة في التصوف ذاته، كالتيار الروحي والأخلاقي والفلسفي والإشراقي وغير ذلك.

ومن أجل هذه الأسباب التي ذكرناها اختلفت تعريفات المتصوفة والمشتغلين بالتصوف لهذا العلم، ويقول القشيرى في هذا الصدد "وتكلم الناس في التصوف: ما معناه؟ وفي الصوفي: من هو؟ فكل عبّر بما وقع له"[1]، ونورد هنا مجموعة من التعريفات ذكرها القشري في رسالته[2].

---

١ القشيري، أبي القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ج٢، ص٥٥١.

٢ القشيري، أبو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ج٢، ص٥٥٠ - ٥٥٧.

١. التصوف: الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دنيّ[١].

٢. التصوف: أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى به في الوقت[٢].

٣. التصوف: أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم من رجل كريم مع قوم كرام[٣].

٤. التصوف: أن لا تملك شيئا ولا يملكك شيء[٤].

٥. التصوف: إسترسال النفس مع الله تعالى على ما يريده[٥].

٦. التصوف: الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدى الخلائق[٦].

٧. التصوف: خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء. وقال أيضا هو: صفوة القرب بعد كدورة البعد[٧].

٨. التصوف الجلوس مع الله بلا همّ[٨].

٩. التصوف: مراقبة الأحوال ولزوم الأدب[٩].

١٠. التصوف: الانقياد للحق[١٠].

---

١ أبو محمد الجريري (ت٣١١هـ).

٢ عمرو بن عثمان المكي (ت٢٩١هـ).

٣ محمد بن علي القصاب.

٤ سمنون بن حمزة (مات قبل سنة ٢٩٧هـ).

٥ رويم بن أحمد (ت٣٠٣هـ).

٦ معروف الكرخي (ت١/٢٠٠هـ).

٧ محمد بن على الكتاني (ت٣٢٢هـ).

٨ أبو بكر جحدر الشبلي (ت٣٣٤هـ).

٩ أبو محمد بن محمد بن الحسين الجريري (ت٣١١هـ).

١٠ أبو الحسن على بن محمد المزَين (ت٣٢٨هـ).

١١. التصوف: حال تضمحل فيها معالم الإنسانية[١].

١٢. الصوفي: من صفا قلبه[٢].

١٣. التصوف: تمام الأدب[٣].

١٤. الصوفي: من صفي ربه قلبه[٤].

١٥. التصوف: أن يختصك الله بالصفاء. وهو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة. وتصفية القلوب. عنوة لا صلح فيها. وذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع[٥].

قال الشيخ عبد الحليم محمود[٦]: التصوف صفاء ومشاهدة. أما الصفاء فإشارة إلى قوله تعالى ﴿قد أفلح من زكاها﴾[٧] وأما المشاهدة فهي إشارة إلى قوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم﴾[٨].

والشيخ عبد الحليم محمود لا شك يعالج القضية من وجهة نظر صوفية، مما يعني أن التعريف التي يعرضها لنا في آخر كتابه "قضية التصوف"[٩] هي نتيجة لدراسته للتعريفات التي جاءت في الرسالة القشيرية التي حققها هو نفسه ومحمود بن الشريف، وإذا تأملنا هذه التعريفات التي جاءت في الرسالة

---

١ أبو يعقوب المزايلي.

٢ بشر الحافي (ت٢٢٧هـ).

٣ أبو حفص الحداد (ت٢٦٥هـ).

٤ أبو سعيد الخراز (ت٢٩٧هـ).

٥ أبو القاسم الجنيد بن محمد (ت٢٩٧هـ).

٦ محمود، عبد الحليم، قضية التصوف، المنقذ من الضلال، ص٤٣٧ - ٤٣٨.

٧ سورة الشمس: ٩.

٨ سورة آل عمران: ١٨.

٩ أنظر قضية التصوف، المدرسة الشاذلية، ص٤٣٦ - ٤٣٨.

القشيرية نجد أن أصحابها ينظرون التصوف من جانبين:

الأول: هو الجانب الخلقي وذلك واضح من الألفاظ التي استخدموها للدلالة على ذلك وهي ألفاظ كـ"الصفاء، والأدب، والخلق، والأخلاق، والانقياد، والمراقبة".

والجانب الثاني: هو التوحيد، وذلك بين أيضا من أقوالهم كـ"استرسال النفس مع الله، وأن تكون مع الله بلا علاقة، والجلوس مع الله بلا همّ" وغير ذلك من التعبيرات التي يعبرون عن الوصول إلى مرحلة التوحيد المطلق.

وإذا رجعنا إلى تاريخ وفاة أصحاب هذه التعريفات نجد أنها تقع بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الرابع الهجريين، فهل هذا يعني أن النظرة السائدة إلى علم التصوف كانت في تلك الفترة على أنه "خلق وتوحيد"؟ وإذا كان هذا كذلك وهو ما توحي إليه النصوص، فماذا كانت نظرة الناس إلى التصوف قبل تلك الفترة، أي قبل منتصف القرن الثالث الهجري، وهل تغيرت هذه النظرة، أي النظر إلى التصوف على أنه "خلق وتوحيد" بعد منتصف القرن الرابع"؟

إن من الباحثين من يرى أن هناك تيارات ومذاهب مختلفة في الفكر الصوفي الإسلامي، فيتكلمون عن التصوف الفلسفي والتصوف السلفي والتصوف السني والتصوف الإشراقي، والتصوف الروحي وغير ذلك، ويعتقدون أنها تيارات أو مذاهب صوفية مختلفة لكل منها رجالها وممثلوها في تاريخ التصوف الإسلامي، ثم هناك أيضا من يقول بوجود مدارس صوفية مختلفة، كمدرسة الكوفة، وبغداد، والشام[1]، ويتعامل مع هذه المدارس على أن

١ راجع النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٣، والدكتور أبو الوفاء التفتازاني، المدخل إلى التصوف الإسلامي، وعبده الشمالي، تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية.

لكل منها مميزاتها وممثليها، أي أنها مستقلة بعضها عن بعض، وهذا لا شك أمر لا سند له في تاريخ التصوف الإسلامي، فنحن لا نعتقد بوجود تيارات أو مذاهب في تاريخ التصوف الإسلامي كما أنه ليس هناك مدارس للتصوف الإسلامي بالمعنى الاصطلاحي وكل ما هنالك أن التصوف الإسلامي مر بمراحل مختلفة، وكان له أيضا ممثلون في كثير من البلدان الإسلامية من غير أن يكون ممثلوه مستقلين بعضهم عن بعض، فكان الناس ينظرون إلى التصوف على أنه زهد وتقشف وعبادة، في الفترة التي عاش فيها صوفية كـــ"أبي هاشم الكوفي المتصوف (ت١٠٥هـ)، والحسن البصري (ت١١٠هـ)، وجابر بن حيان (ولد سنة١٢٠هـ/تقريبا)، ورابعة العدوية (ت١٨٥هـ)، وعبدك الصوفي (ت٢١٠هـ)، إلى أيام المحاسبي (ت٢٤٢هـ)، وذي النون المصري (ت٢٤٥هـ)، ثم تغيرت نظرة الناس إلى التصوف فأصبح ينظر إليه كأنه "سلوك خلقي وتوحيد" ولا ندري ما الذي جعل المتصوفة الذين عاشوا ما بين سنة٢٤٠هـ إلى سنة ٣٥٠هـ يعرفون التصوف تلك التعريفات التي مرت بنا والتي توحي بأنه "خلق وتوحيد" ولعل من أهم الحوادث التي وقعت في العالم الإسلامي ما بين سنتي ٢١٨هـ و٢٣٢هـ فتنة الإمام أحمد بن حنبل التي استغرقت ١٤عاما، ولعل هذه الحادثة هي التي كان لها كبير أثر في تغير المفاهيم في كثير من نواحي الفكر الإسلامي، وذلك أن الخصومة بين المعتزلة وأحمد بن حنبل كانت في مسائل التوحيد بصورة عامة، وفي الصفات خاصة وعلى الأخص في صفة الكلام، ولعل هذا الذي جعل المتصوفة يتجهون بتفكيرهم نحو التوحيد والبحث عن صفات الله، فقد بدأ الناس ينظرون إلى علم الكلام بعد هذه الفتنة على أنه علم دفاعي وظيفته الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية، وبدأ النظر إلى التصوف على أنه "سلوك أخلاقي وتوحيد" وظهر

نتيجة لهذه الفتنة مذهب الأشاعرة في علم الكلام، وكذلك ظهر مصطلح أهل السنة والجماعة بعد ذلك بقليل، وتشكلت تيارات أصولية متعصبة كانت تهاجم باستمرار رجال التصوف وعلم الكلام والفلسفة بل وأتباع المذاهب الفقهية فتعرض أتباع الإمام الشافعي في بغداد لهجوم من قبل الحنابلة وكذلك الأحناف، وكان القشيري ممن تعرضوا لهذا الهجوم أيضا من قبل الحنابلة، واستمر التصوف مضطهدا إلى أن جاء الغزالى فأعاد له اعتباره في المجتمع الإسلامي وانتصر له ونشره ورغب فيه.

ولم يتغير شيء عن مفهوم التصوف بعد الإمام الغزالى أي أن النظر إليه على أنه "خلق وتوحيد" استمر ولكن المناهج تغيرت فنجد أن المتصوفة اعتمدوا على منهج فلسفي وآخر اشراقي للوصول إلى كنه الأبعاد الأخلاقية والتوحيدية للتصوف الإسلامي، ولذلك نجد ابن عربي (ت٥٦٠هـ) يقول"فإنه - أي التصوف - حكمة كله، فإنه أخلاق، وهي تحتاج إلى معرفة تامة، وعقل راجح، وحضور وتمكن قوي من نفسه، حتى لا تحكم عليه الأغراض النفسية، وليجعل القرآن إمامه صاحب هذا المقام، فينظر إلى ما وصف الحق به نفسه، وفي أي حالة وصف نفسه بذلك الذي وصف نفسه، ومع من صرف ذلك الوصف الذي وصف به نفسه، فليقم الصوفي بهذا الوصف بتلك الحال مع ذلك الصنف، فأمر التصوف أمر سهل لمن أخذه بهذا الطريق.."[1].

فواضح أنه يتصور التصوف خلقا وتوحيدا ولكنه مع ذلك يقول إنه "حكمة" والحكمة تعني الفلسفة، ويقول أيضا إنه يحتاج إلى عقل راجح، وهذا أيضا يعطى العقل مجالا في دراسة التصوف عنده.

---

١ ابن عربي، الشيخ محي الدين، الفتوحات المكية، ج٢، ص٢٦٦.

وقد استمر التصوف حاملا هذا المفهوم ذاته إلى عهد قريب ولعل السنوسي الذي ينسب إليه العقيدة السنوسية مثال واضح للتصوف"الأخلاقي العقيدي".

ولنرجع إلى التعريف القديم للتصوف وهو النظر إلى التصوف بأنه "زهد وتقشف" فنتساءل ما إذا كانت هناك أية رابطة أو علاقة بين هذا التعريف القديم للتصوف وبين التعريف الذي ظهر بعد منتصف القرن الثالث تقريبا وهو أنه "خلق وتوحيد"؟

والحق أن الرابطة ما زالت موجودة بين التعريفين، وذلك أن التعريف الأول كان عبارة عن التعبير بما هو ظاهر من أصحاب السلوك الصوفي، كما أن المفاهيم والأفكار لم تكن قد ظهرت في تلك المرحلة المتقدمة بشكل واضح، ولما ظهرت هذه المفاهيم الصوفية بوضوح واستقرت المصطلحات الصوفية بدأ الناس ينظرون إلى لب التصوف كما بدأوا يتعمقون في مفاهيمه وموضوعه، وبالاضافة إلى عوامل أخرى منها الصراع الفكري الذي أشرنا إليه قبل قليل أدى إلى ظهور تعريف جديد للتصوف يركز على توضيح اللب دون القشرة التي لم تعد ذات أهمية كبيرة للواقع، ولكن مع ذلك استمر الصوفية يمارسون التقشف والزهد مع أنه لم يعد هدفا ولا غاية للتصوف.

الفصل الثاني

آراء الباحثين في أصل التصوف

جرت عادة الدارسين للتصوف الإسلامي افتتاح دراساتهم لهذا الموضوع بالبحث عن أصل هذه التسمية، وغرضهم من وراء ذلك - على ما يبدو - التوصل إلى شيء من المعرفة المؤكدة في نشأة هذا التيار وتطوره في الفكر الإسلامي، وتبعا لهذه العادة فلنستعرض ما قاله العلماء في أصل التصوف الإسلامي ونشأته.

أصل كلمة "تصوف"

أ. القول بالأصل اليوناني: وقد نقل هذا الرأي عن أبي الريحان البيروني (ت٤٤٠هـ)، ويعتقد أن لفظ "سوف" وهو باليونانية يعني الحكمة، وبذلك سمي الفيلسوف "بيلاسوبا" هو أصل كلمة "الصوفية" وهم الحكماء في الإسلام، وذلك أن هؤلاء القوم المسلمون ذهبوا إلى قريب مما ذهب إليه فلاسفة اليونان في الحكمة، فلذلك سموا "صوفية"[1].

وقد نقد هذا الرأي كثير من الباحثين، فبالاضافة إلى اهمال القدماء من المؤرخين للتصوف الإسلامي، لهذا الرأي، كالسراج الطوسي (ت٣٧٨هـ)، والكلاباذي (ت٣٨٠هـ)، والقشيري (ت٤٦٥هـ)، فكذلك أنكره المحدثون من الدارسين للتصوف الإسلامي، وقد رد نولدكه على فون هامر الذي اعتقد بالأصل اليوناني لهذه التسمية، مشيرا إلى المشكلات اللغوية والتاريخية التي

---

١ البيروني، أبو ريحان، تحقيق ما للهند من مقولة، ج١، ص٢٥.

تعترض على طريقها، وذلك أن "السين اليونانية تكتب باطراد في العربية سينا لا صادا، وأن ليس في اللغة الآرامية كلمة متوسطة للانتقال من "سوفي" اليونانية إلى "صوفي" العربية"[1].

ويرى الدكتور عبد الحليم محمود أن السبب الذي جعل أنصار نظرية الأصل اليوناني للتسمية كفون هامر ومحمد لطفي جمعه، هو أنهم خافوا أن نسبة الصوفية إلى الصوف تبعدهم عن الحكمة الإلهية، ويقربها من الظاهر والشكل. ويهاجم الدكتور عبد الحليم القائلين بهذا الرأي، قائلا "إن أصحاب هذا الرأي يعطون قوة وتأيدا، لمن يزعم أن التصوف الإسلامي وليد الفلسفة الأفلاطونية وهو رأي باطل" أما أدلته في ذلك فهي تتلخص في نقطتين.

أولا: أن لفظ الصوفي أو الصوفية عرف قبل إنتشار علوم الأوائل في العالم الإسلامي، أي قبل ترجمة الحكمة إلى اللغة العربية.

ثانيا: وهو ما ذهب إليه الدكتور زكي مبارك، أن الكلمة (سوفيا) اليونانية، تدل على الحكمة الطبيعية، وكانت الحكمة أو الفلسفة عند اليونان تهتم بالعلوم الطبيعية، وقد ترجم المسلمون كثيرا من الكتب اليونانية في الطب والفلسفة وسموا هذه العلوم "بالحكمة" كما سموا الطبيب حكيما، ومن هنا عرفوا هذه الكلمة بمعنى الطب والفلسفة "أما الحكمة الروحانية ، فمن البعيد أن يكونوا لمحوها لأنهم كانوا يرون اليونان من عبدة الأوثان"[2].

ويظهر أن كلا من القائلين بالأصل اليوناني والقائلين بأن الكلمة من لبس الصوف، له ما يبرره إلى ما يذهب إليه، وذلك أن الفريق الأول يرون أن

---

١ ماسينيون، لويس، دائرة المعارف الإسلامية، كلمة "صوفية".

٢ محمود، عبد الحليم، قضية التصوف، المنقذ من الضلال، ص٢٩ - ٣٣.

القول بأن لفظ "صوفي" الذي يعني الحكمة في اليونانية، يلائم أكثر من غيره من مصطلحات السلوك الصوفي ونشاطهم الروحي ومناهجهم التي تعتمد على الذوق والالهام والكشف، ومن جهة أخرى يتخوفون من ما يمكن أن يجر إليهم اسم "صوفي" المشتق من الصوف مما يتضمن من الإشارة إلى ارتباط القوم بالشكل والظاهر، وهم في الحقيقة أهل الجوهر والباطن. أما المعارضون لهذا التوجيه هم أيضا يرون أن القول بالأصل اليوناني يؤدي إلى نتائج وخيمة وذلك أن هذا التوجيه يجعل علم التصوف برمته علما دخيلا بعيدا عن الروح الإسلامية، ثم إن التوجيه الثاني وهو أن اللفظ جاء من الصوف لا يتنافى مع روحانية التصوف.

ب. القول بأنهم منسوبون إلى صفة مسجد الرسول ﷺ. وأول من اعترض على هذا القول القشيرى قائلا "ومن قال: إنهم منسوبون إلى صفة رسول الله ﷺ، فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي"[١] قال ابن تيمية "أما الصفة التي ينسب إليها أهل الصفة من أصحاب النبي ﷺ، فكانت في مؤخر مسجد النبي ﷺ، في شمال المسجد بالمدينة النبوية، كان يأوى إليها من فقراء المسلمين من ليس له أهل ولا مكان يأوى إليه. ويكثر المهاجرون إلى المدينة من الأغنياء والفقراء والآهلين والعزاب فكان من لم يتيسر له مكان يأوى إليه يأوى إلى تلك الصفة التي في المسجد، ولم يكن جميع أهل الصفة يجتمعون في وقت واحد بل منهم من يتأهل أو ينتقل إلى مكان آخر يتيسر له ويجيء ناس بعد ناس وكانوا تارة يكثرون وتارة يقلون، فتارة يكونون عشرة أو أقل، وتارة يكونون عشرين وثلاثين وأكثر وتارة يكونون ستين وسبعين.

١ القشيري، أبي القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ج٢، ص٥٥٠.

وأما جملة من آوى إلى الصفة من الصحابة مع تفرقهم فقد قيل كانوا نحو أربعمائة من الصحابة وقد قيل كانوا أكثر من ذلك.. وكان فقراء المسلمين من أهل الصفة وغيرهم يكتسبون عند إمكان الاكتساب الذي لا يصدهم عما هو أوجب أو أحب إلى الله من الكسب. وأما إذا أحصروا في سبيل الله عن الكسب فكانوا يقدمون ما هو أقرب إلى الله ورسوله، وكان أهل الصفة ضيف الإسلام، يبعث إليهم النبي ﷺ بما يكون عنده، وإن الغالب كان عليهم الحاجة لا يقوم ما يقدرون عليه من الكسب بما يحتاجون إليه من الرزق"[1].

قال المرحوم الشيخ مصطفي عبد الرازق[2] "قال قائلون: إن الصوفية نسبة إلى الصفة، التي ينسب إليها كثير من الصحابة، فيقال أهل الصفة، وأهل الصفة هم زهاد من مهاجري الصحابة فقراء غرباء، كانوا سبعين ويقلون حينا ويكثرون، لا مسكن لهم ولا مال ولا ولد، يسكنون صفة المسجد، وهو موضع مظلل في مسجد المدينة. لكن النسبة إلى الصفة لا تجيء على الصوفي بل على الصفي".

ويتضح مما سبق أن الاعتراض الوحيد الذي وجه إلى هذا التوجيه لمصطلح "الصوفي" هو اعتراض لغوي، وهو أن النسبة إلى الصفة لا تجيء على "الصوفي" بل على "الصفي"، ولكن لهذا التوجيه ما يؤيده من الأدلة القوية ويقربه من الصوفية، وذلك أن أهل الصفة كانوا يتصفون بمواصفات منها أنهم كانوا من فقراء المسلمين وكانوا لا يملكون لا مالا ولا دارا، ومنها أنهم كانوا زهادا من أهل التقوى والورع، ومنها أنهم اشتهروا بانقطاعهم إلى الاشتغال

---

١ ابن تيمية، أحمد الحراني، مجموعة الرسائل والمسائل، ج١، ص٢٦ - ٢٩.

٢ عبد الرازق، الشيخ مصطفي، دائرة المعارف الإسلامية مادة "تصوف"، وقد نقل الشيخ كلام ابن تيمية السابق في هامش صفحة ٢٧٨، من نفس المصدر السابق.

بطاعة الله وعبادته، مع أنهم كانوا يكتسبون أحيانا إذا سمحت لهم الظروف، ومنها أنهم كانوا خليطا من الناس جاء بعضهم من مكة وبعضهم من مناطق أخرى مختلفة، بالاضافة إلى ذلك فمن المحتمل جدا أنهم كانوا يتدارسون في صفة المسجد القرآن أو الإسلام بصورة عامة.

وإذا صح توفر جميع تلك المواصفات على أهل الصفة، فمن البين أن بينهم وبين من عرفوا بالصوفية فيما بعد من الصفات المشتركة ما يجعلنا نعتقد أن بين الفريقين صلة وثيقة، وذلك أن الصوفية ولاسيما القدماء منهم اشتهروا أيضا بجميع تلك الصفات.

ج. يرى غالبية الباحثين أن التوجيه الأنسب لمصطلح "صوفي" والأقرب إلى المعقول هو أنه مشتق من "الصوف" يقول الدكتور عبد الحليم محمود "إن لفظة (التصوف) تنتسب إلى الصوف، وكما أنه يقال تقمص إذا لبس القميص، كذلك يقال تصوف إذا لبس الصوف..وإذا كانت الكلمة تنتسب إلى الملبس - وهو مظهر وشكل ورسم - فليس معنى ذلك أن التصوف مظاهر وأشكال". "والواقع أن التصوف معنى معروف لا شأن له بالمظاهر والأشكال. وإذا كان بعض الأشخاص لا يزالون يمارون في قيمته أو فائدته، فإنهم لا يتخذون التسمية تكأة لهذه المماراة"."إن هذه الكلمة - تصوف - لم توضع في الأصل للتصوف بمعناه العادي، الذي نفهمه الآن، وإنما وضعت في المبدأ لتدل على نمط من العزوف عن الدنيا، إنها كانت علامة الزاهدين والمتنسكين، فسمي بها هؤلاء الذين انصرفوا عن الدنيا"[١].

ومن القائلين بهذا التوجيه لتسمية "صوفي" من المتقدمين، السراج

---

١ محمود، الدكتور عبد الحليم، قضية التصوف، المنقذ من الضلال، ص٣٤ - ٣٥.

الطوسي صاحب كتاب "اللمع" والكلاباذي صاحب كتاب "التعرف لمذهب أهل التصوف" وكذلك ذهب ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) في كتابه"تلبيس إبليس" إلى قريب من هذا المعنى، ومن قال هذا من المعاصرين الشيخ مصطفى عبد الرازق في مقال له في دائرة المعارف الإسلامية، والدكتور زكي مبارك والمستشرق ماسينيون ونولدكة ومارغليوث، ودومينك سورديل، وغيرهم، ويقول ماسينيون "التصوف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من صوف للدلالة على لبس الصوف، ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفيا. وينبغي رفض ما عدا ذلك من الأقوال التي قال بها القدماء والمحدثون في أصل الكلمة"[1].

ولكن مع أن غالبية الباحثين أبدوا رضاهم عن هذا التخريج لكلمة "صوفي" فإن مما لا شك فيه أن ما أورده القشيري في رسالته يسبب لهم نوعا من الاضطراب وذلك أنه يشكك في اختصاص القوم بلبس الصوف، فيقول "ثم هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة، فيقال رجل صوفي، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف وللجماعة المتصوفة. وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق. والأظهر فيه أنه كاللقب، فأما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال تصوف إذا لبس الصوف، كما يقال تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف"[2].

ويقول الشيخ مصطفي عبد الرازق "وأرجح الأقوال وأقربها إلى العقل مذهب القائلين بأن الصوفي نسبة إلى الصوف، وأن المتصوف مأخوذ منه

١ ماسينيون، لويس، دائرة المعارف الإسلامية، مادة "تصوف".

٢ القشيري، أبي القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ج٢، ص٥٥٠.

أيضا، فيقال تصوف إذا لبس الصوف، كما يقال تقمص إذا لبس القميص، فلهذا القول وجه سائغ في الاشتقاق، وهو مختار كبار العلماء، مثل صاحب اللمع وشارح الرسالة القشيرية، ومن غيرهم كابن خلدون وابن تيمية"[1].

ونسبة الصوفية إلى الصوف موفق من حيث العربية كما هو واضح، ولكن الأمر الذي لم يكن موفقا هو علاقة هذا اللبس بالصوفية والسبب الذي كان وراء هذه التسمية وملاءمتها بما يفهم عادة من مضمون التصوف أو ما يدعيه المتصوفة من الروحانية.

بالاضافة إلى العلاقة اللغوية، فأنصار هذا التخريج سواء القدماء منهم أو المحدثون يجمعون على أن هناك علاقة حميمة بين الصوف والمتصوفة أو التصوف، وذلك أن المؤرخين للتصوف كالسراج الطوسي والكلاباذي والقشيري، وابن خلدون وغيرهم يؤكدون أن الصوف لبسه الأنبياء والأولياء، ومن نسب الصوفية إلى الصوف فإنما ذلك لتعبيرهم عن ظاهر أحوالهم، وذلك أنهم قوم ابتعدوا عن الدنيا وملذاتها، وخرجوا من بلادهم وهاجروا، وأجاعوا أكبادهم، ولبسوا الصوف في الغالب طوال فترة حياتهم"[2].

ولكن القشيرى يضيف إلى ذلك - كما مر بنا - أنهم لم يختصوا بلبس الصوف دون غيرهم، ولذلك أظهر الدكتور على سامي النشار[3] شكوكه في علاقة لبس الصوف بالزهاد المسلمين، ولكنه أخطأ، لاعتقاده أن القشيرى ينكر أن تكون التسمية مشتقة من الصوف، فالقشيري لا ينكر اشتقاق

---

١ عبد الرازق، مصطفي، دائرة المعارف الإسلامية، مادة تصوف.

٢ ابن خلدون، المقدمة، ص٦٥٤، والطوسي، اللمع، ص٥، والكلاباذي، التعرف، ص٥٠١ - ٥٠٥، والقشيري، الرسالة القشيرية، باب التصوف، ص٥٥٠.

٣ النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٣، ص٣٨ - ٣٩.

التسمية من الصوف، ولكنه يفيدنا بأن الزهاد المسلمين لم يختصوا بلبس الصوف في الفترة التي عاش فيها وما قبلها، وهذا لا شك أمر في غاية الأهمية، وهو أمر يدعونا إلى دراسة هذا الجانب بشيء من التعمق.

يقول المستشرق ماسينيون "وفي غضون ذلك - أي ما بين منتصف القرن الثاني والقرن الرابع - أصبحت لبسة الصوف، أي عباءة من الصوف، وما برحت من أخص أزياء المسلمين من أهل السنة" يقول مانسينيون هذا وهو يعتقد في نفس الوقت أن التصوف الإسلامي نشأ شيعيا في الكوفة[1]، ولا ندري كيف يصح لماسينيون الجمع بين هذين القولين، أعني القول بأن الصوف أصبح من أخص أزياء المسلمين السنيين ما بين منتصف القرن الثاني ونهاية القرن الرابع، والقول بالنشأة الشيعية للتصوف الإسلامي، إلا إذا قلنا أن التصوف نشأ شيعيا أولا وإنتشر بين الشيعة حتى بداية القرن الثالث، وبالتحديد سنة ٢١٠هـ وهي السنة التي توفي فيها عبدك الصوفي في بغداد، وهو الذي يقول عنه ماسينيون أنه كان آخر أئمة الشيعة في التصوف، كما يقول أن كلمة صوفي كانت أول أمرها مقصورة في الكوفة، مما يعني أنه يذهب إلى أن التصوف ظل شيعيا حتى سنة٢١٠هـ تقريبا، وإذن فلابد أن نقول أنه إنتشر بعد ذلك بين المسلمين من أهل السنة، لأنه لا وجه للبس الصوف قبل هذا الوقت بالنسبة للمسلمين السنيين، بناء على رأي ماسينيون، لأنهم لم يكونوا صوفية، و لم يكن التصوف قد وجد فيما بينهم بعد.

ويورد ماسينيون قولا آخر في لبس الصوف، وهو أن فرقد السنجي تلميذ الحسن البصري عاب عليه البعض بلبس الصوف، ولا ندري مدى إنتشار هذه الظاهرة في تلك الفترة، وذلك أننا نجد روايات تناقض ما نقله

---

١ ماسينيون، لويس، دائرة المعارف الإسلامية، مادة تصوف.

ماسينيون، وتشير إلى أن لبس الصوف كان يدل على الورع والزهد والتقشف فيما بين منتصف القرن الأول ومنتصف القرن الثاني، وقد روى البغدادي في تاريخه أن المفسر المشهور مقاتل بن سليمان المتوفى (١٥٠هـ) ما كان يلبس قميصا إلا لبس تحته صوفا، وذلك إشارة إلى زهده والحياة التقشفية التي كان يعيش فيها، وإذا صحت رواية البغدادي فهذا يعني أن لبس الصوف - سواء كان ذلك بين الشيعة أو أهل السنة - كان يشير إلى الزهد والورع والتقشف والابتعاد عن ملذات الدنيا، وهو المعنى الذي أخذ يشير إليه هذا الملبس فيما بعد ذلك أيضا.

إذن لا تزال المشكلة التي أثارها القشيري (ت٤٦٥هـ) قائمة، فالقشيري لا ينكر أن لبس الصوف كان موجودا ومنتشرا في الفترة التي عاش فيها وما قبلها، كما أنه لا ينكر أن لبس الصوف كان إشارة إلى تلك المعاني التي أشرنا إليها قبل قليل، وإذا كان هذا كذلك، فهل كلامه "ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف" يعني أن لبس الصوف كان أمرا شائعا بين الزهاد، سواء أكانوا من المتصوفة أم من غيرهم من زهاد المسلمين؟ ليس هناك أمامنا تأويل آخر لما تثيره أقوال ماسينيون والقشيري وما يفهم من رواية البغدادي من شكوك في لبس الصوف في تلك الفترة، وإذا كان هذا كذلك، فمن البين أن ليس هناك من سبب واضح لتسمية بعض هؤلاء الزهاد بالصوفية، لأن لبس الصوف كان ظاهرة عامة لدى الزهاد وكانت تدل على التقشف، وليس هناك مجال لقول سوى ذلك للأسباب التي مرت بنا.

ولنرجع إلى ما كنا بصدده، وهو السبب الذي جعل غالبية الباحثين يختارون التخريج القائل إن التصوف نسبة إلى الصوف، وجعلهم أيضا يتركون التوجيه الآخر لهذه التسمية وهو نسبته إلى "الصفة"، وقد تبين لنا أن

ليس هناك من سبب معقول لذلك، غير أنهم رأوا أن التخريج الأول موفق من حيث اللغة بينما الثاني ليس كذلك، ولكننا وجدنا أن الأدلة التاريخية تعوز هذا التخريج، وأن لبس الصوف لم يكن خاصا على القوم الذين عرفوا فيما بعد بالصوفية، وإن إرتبط لبس الصوف تاريخيا بالزهد والتقشف.

وخلاصة القول إن الشواهد اللغوية ليست كافية وحدها لتقرير هذا الرأي، ولاسيما إذا اعترضتها مشكلات تاريخية، وهو أمر واضح في نسبة الصوفية إلى الصوف، كما أن عدم توفر الشواهد اللغوية أو ضعفها لا يعني استحالة وقوع الحادثة، فعدم توفر الشواهد اللغوية القاطعة بأن التصوف نسبة إلى الصفة، لا يعني أبدا استحالة نسبة الصوفية إلى الصفة، ولاسيما إذا كانت هناك أدلة معنوية وتاريخية تؤكد وجود علاقات وطيدة بين أهل الصفة والصوفية في بعض النواحي.

د. نأتي إلى بقية التخريجات لهذه التسمية وهي معظمها تخريجات ضعيفة، ومنها أن هذه التسمية نسبة إلى الصفاء، أو من الصف، ويقول القشيري، "ومن قال لأنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة. وقول من قال: إنه مشتق من الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف"[١].

إذا كلا من هذين التوجهين للتسمية مرفوض لأسباب لغوية كما أن الشواهد التاريخية تعوزهم. وبجانب هذين الرأيين ثمة رأي آخر يحاول البعض جاهدين أن يضعوه بجانب التخريجات الثلاثة الأولى، وهو الرأي القائل بأن لفظ "الصوفي" نسبة إلى قبيلة بدوية يمنية انفردت بخدمة الكعبة في العصر الجاهلى، وقد حاول الدكتور النشار أن يثبت هذا التخريج مستندا إلى أقوال

١ القشيري، أبو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ج٢، ص٥٥١.

نقلها أبو نعيم (ت٤٣٠هـ) في حلية الأولياء وابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) في تلبيس ابليس، إلا أنه لم يجد مخرجا من المشكلات التاريخية لكلمة صوفي، وذلك أن بعض المؤلفين يدعون أن هذه اللفظة لم تعرف في القرون الثلاثة الأولى وهو ما ذهب إليه ابن تيمية، ولكننا إذا أمعنا النظر في هذه المسألة نجد أن الدكتور النشار كان متأثرا في دعواه بمنهجه العقيم الذي حاول أن يدرس من خلاله الفلسفة الإسلامية، وهو - كما يتضح من كتبه - ينطلق من أمور يعتبرها مسلمات وهي:

أولاً: أن ما يعرف بالفلسفة الإسلامية اليوم لا تمثل الفلسفة الإسلامية الحقيقية.

وثانيا: أن الفكر الأشعري وما كان قريبا منه من آراء المعتزلة والشيعة، هو الفكر الفلسفي الإسلامي الصحيح، وحجته في ذلك أن علم الكلام الإسلامي عامة، وعلم الكلام الأشعري خاصة أقرب إلى الكتاب والسنة مما يعرف الآن بالفلسفة الإسلامية، وبنفس هذه النظرة يدرس التصوف الإسلامي، فهو يعتقد أن التصوف أنواع، وأن هناك نوعا إسلاميا قريبا من الكتاب والسنة، وهو يحاول أن يجد مكانا لهذا النوع الذي توهم وجوده في العصر الجاهلى، ويحاول تمريره في العصور الإسلامية الأولى، وهذا التصور الأصولي للفلسفة الإسلامية لا شك أنه أدى إلى نتائج وخيمة عند كثيرين من أنصار هذا التيار، وسوف نتناول هذه المسألة بشيء من التفصيل في كتاب آخر إن شاء الله[1]، ولكننا أردنا هنا أن ننبه القاريء الدوافع الكامنة وراء هذه الدعاوى الصارخة.

أما قول ابن تيمية الذي مفاده أن لفظ التصوف لم يكن معروفا في

---

١ سيصدر قريبا إن شاء الله، كتابنا "مشكلات الفلسفة الإسلامية - دراسة في المفهوم والمنهج".

القرون الثلاثة الأولى، فذلك لأن ابن تيمية مصادره ما روي عن الإمام أحمد وأبي سليمان الداراني وسفيان الثوري وغيره من الفقهاء وخاصة الحنابلة، وإذا كان موقف ابن تيمية من تاريخ هذه التسمية معروفا، وهو أنه يحاول أن يبعدها من القرون الثلاثة الأولى التي يعتبرها هو وكل السلفيين بأنها القرون الخيرة، فإن من الأمور الثابتة التي توصل إليها المحققون من الباحثين في تاريخ هذه التسمية، أنها كانت معروفة في أواخر القرن الثاني الهجري بين الشيعة وخاصة الكوفيين، وقد اتفقت كلمة الاستاذين الكبيرين الشيخ مصطفى عبد الرازق وماسينيون في ذلك، ويسانده كلام ابن خلدون من أن هذه اللفظة حدثت في المائة الثانية[١]، وقد لقب هذا اللفظ بشخصيات صوفية منهم عبدك الصوفي (ت٢١٠هـ)، وجابر بن حيان (ولد سنة ١٢٠ تقريبا)، وأبو هاشم الكوفي المتصوف (ت١٠٥هـ).

١ أنظر مقال ماسينيون وكذلك المرحوم مصطفي عبد الرازق في دائرة المعارف الإسلامية، مادة تصوف، وانظر مقدمة ابن خلدون ص٥٤٧.

الفصل الثالث

نشأة التصوف الإسلامي وتطوره

أما فيما يتعلق بنشأة التصوف، فقد انقسم الناس إلى فرق ثلاثة، الفرقة الأولى وهم غالبية الدارسين ممن يعتد برأيهم، اتفقوا على أن التصوف إتجاه روحي إسلامي ينبع من أصول إسلامية، ومن هؤلاء الباحثين القدماء من أنصار التصوف كالقشيري والكلاباذي والسراج الطوسي والغزالى وغيرهم، ومن المعاصرين الشيخ محمود عبد الحليم والشيخ مصطفي عبد الرازق والدكتور زكي مبارك، والشيخ حسنين محمد مخلوف، ومن المستشرقين نولدكة وماسينيون ونيكلسون، فهؤلاء جميعا يرون أن التصوف نشأ أسلاميا أو عربيا خالصا، وأن المصطلحات وبعض الأفكار التي نجدها فيه والتي تبدو أنها قدمت من حضارات أجنبية كحضارة اليونان والهند وفارس وأفكار يهودية أو مسيحية، فلا تعدو أن تكون من المحسنات. يقول ماسينيون[1] "على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة فمما لا يخلو من فائدة أن نتعرف على المحسنات الأجنبية التي أدخلت عليه ونمت في كنفه.

وهكذا استطاع الباحثون المحدثون أن يلمسوا في التصوف الإسلامي كثيرا من خصائص العكوف عند رهبان النصارى، ومن هؤلاء الباحثين آزين بلاجيوس [Asin Palacios]، وفنسنك [Wensinck]، وأندريه [T Andrae]، وطائفة كبيرة من المصطلحات الفلسفية اليونانية المنقولة عن السريانية. و لم تدرس بعد شواهد المحسنات الإيرانية التي ساقها بلوشيه [Blochet]. أما من حيث الخصائص

---

١ ماسينيون، لويس، درائرة المعارفة الإسلامية، مادة تصوف.

السنسكريتية في التصوف الإسلامي، وهو قول هورتن [Horten]، فقد ذهب البيروني وداراشكوه إلى أن هناك تشابها بين الأبنشاد أو اليوجا سوترا وأنظار المتصوفة الأول، ولم يقم بعد ما ساقاه من الأدلة إلا القليل، ونجد من ناحية أخرى أن بحث المراحل التي أدت إلى إدخال "الذكر" في طرق الصوفية المحدثين، تدلنا على تسرب بعض طرائق الهنود إلى التصوف الإسلامي".

ويذهب مستشرق آخر وهو دومينك سورديل إلى هذا المذهب الذي نجده عند ماسينيون، فيقول "والصوفية، بالتأكيد، قد تضمنت معلومات جاءتها من عقائد غريبة. ولكن منذ أن حرص لويس ماسينيون، بصورة خاصة على إبراز الجذور القرآنية للحركة الصوفية، قلما نازع أحد، بعد ذلك، في أصالة هذه المدرسة الروحانية الخاصة بالإسلام، والتي يتطلب درسها اليقظة لأن أهلها كانوا يعلمون عقائد، في الغالب يصعب تأويلها، ويتميز بعضها عن بعض بمعان دقيقة"[1].

وأما الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود فهو يرى في نشأة هذه الحركة رؤية مختلفة تماما مما يراه أمثال ماسينيون ونيكلسون ودومينك سورديل ونولدكه وغيرهم من القائلين بالأصل الإسلامي للتصوف وبالتأثير الأجنبي المتأخر، وبطبيعة الأمر فإن الشيخ عبد الحليم ينطلق من منطلق صوفي، ويرى أن ما ذهب إليه هؤلاء المستشرقون بعيد عن الصواب سواء أكانوا معتدلين كماسينيون ومن يرى رأيه، أو متطرفين كـ"ميركس" الذي يرى التصوف مأخوذا من رهبانية الشام، وأمثال "جونس" الذي اعتقد أن التصوف خليط من الأفلاطونية والزرادشتية والفيدا. ويرى أن هؤلاء الباحثين وقعوا في خطأ،

---

١ دومينيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ص١٠٩ - ١١٠.

لأنهم وقفوا من التصوف موقفهم من الثقافة الكسبية التي فيها مجال للتأثر والتأثير، أما التصوف - في نظره - فهو ليس كذلك، لأنه يعتمد على الشعور والذوق والأخذ بسلوك المتصوفة واتباع طريقهم، وليست من العلوم التي يمكن تحصيلها عن طريق القراءة والدرس[1].

والحقيقة أن الباحثين اختلفوا في تحديد مصادر التصوف الإسلامي، فقال فريق منهم أنه نشأ من تعاليم الدين الإسلامي، ورأى آخرون أن ليس هناك تصوف في الإسلام أصلا، وكل ما يطلق عليه هذا الاسم مستورد من خارج الإسلام[2]، بينما يحاول آخرون أن يتوسطوا بين الفريقين، معتقدين بوجود نوعين من التصوف، نوع إسلامي ونوع دخيل مستورد من خارج الإسلام.

إذا نحن أمام آراء ثلاثة مختلفة في تحديد مصادر التصوف الإسلامي، ولابد أن نحدد موقفنا من هذه الآراء في مصادر التصوف الإسلامي، ولكن كيف السبيل إلى ذلك، وما هي القاعدة التي ينبغي أن نعتمد عليها ونحن نحاول اتخاذ موقف عادل من هذا الخلاف؟ وفي اعتقادنا أن الحل يكمن في البحث أولا عن سبب اختلاف أصحاب هذه الآراء الثلاثة، وهو على ما أعتقد يرجع إلى اختلافهم في مفهومهم لكلمة "الإسلام" فمنهم من يفهم من الإسلام على أنه النصوص فقط أي القرآن والسنة، ولذلك نجد البعض يتساءلون ما إذا كان هناك في القرآن علم كلام أو علم تصوف، وتجد البعض يصرون على القول بوجود هذه العلوم في القرآن[3]، ومنهم من يرى أن لفظ الإسلام يشمل جميع

---

١ محمود، عبد الحليم، قضية التصوف، المنقذ من الضلال، ص٩٤ - ٩٩.

٢ هلال، الدكتور إبراهيم، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ص٢٩.

٣ راجع على سبيل المثال ابن عساكر، تبين كذب المفترى، ص٣٦٠، والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص٢٤.

العلوم التي نشأت في ظل هذا الدين، سواء أكانت ناشئة عنه مباشرة أم متأثرة به حيث تحمل في طياتها جميع معالمه الأساسية أو بعضها، فيفهم من الإسلام على أنه "التراث"، وثمة خلاف آخر وهو الخلاف المنهجي، فمن المحتمل أن يفهم كل من الباحثين من لفظ الإسلام على أنه النصوص فقط أو التراث فقط، أو أنه يدل على النصوص والتراث معا، ولكنهما يختلفان في المنهج الذي ينبغي أن نتبع في تعاملنا مع النصوص أو التراث أو كليهما، فيرى بعضهم أن الأنسب أن يكون هذا المنهج منهجا عقلانيا، في حين يرى آخرون أن المنهج الظاهري هو المنهج الواجب اتباعه، بينما يعتقد آخرون أن هناك ثمة مناهج أخرى هي في الحقيقة أولى من المنهج العقلاني والمنهج الظاهري وهي مناهج كالعرفان والالهام والاشراق والكشف وغير ذلك.

فإذن هناك مشكلتان في هذه المسألة، مشكلة تحديد المفهوم، ومشكلة تحديد المنهج، وإذا اتفق الباحثان على تحديد الأول فمن الصعب أن يتفقا على تحديد الثاني، وهنا نصبح أمام مفاهيم ومناهج ثلاثة:

١. الاعتماد على المفهوم الضيق للإسلام (أي أنه النصوص فقط) مع القول بالمنهج الظاهري، وهو مذهب أحمد وابن تيمية ومن سار على منوالهم.

٢. الاعتماد على المفهوم الواسع لكلمة الإسلام (أي أنه النصوص والتراث معا) مع القول بالمنهج العقلاني، وهو مذهب المتكلمين والفلاسفة.

٣. الاعتماد على المفهوم الواسع لكلمة الإسلام (أي أنه النصوص والتراث معا) مع القول بالمنهج الكشفي أو الذوقي، وهو مذهب المتصوفة.

ومن البين بنفسه أن المفهوم هو الذي يحدد المنهج، وذلك أننا إذا أخذنا المفهوم الأول مثلا فإننا مضطرون اتباع المنهج الظاهري، إذ ليس من الممكن أن نأخذ منهجا سواه، وإذا أخذنا المفهوم الثاني فلابد من أن نعتمد على أحد المنهجين العقلي والذوقي.

وعلى هذا يكون موقف الباحث من القضية التي يدرسها متأثرا بالمفهوم والمنهج معا، وتتقرر نتيجة دراسته تبعا لذلك، بل المفهوم والمنهج معا هما اللذان يقرران طبيعة الأدلة والحجج التي يعتمد عليها الباحث، فنجد مثلا أن الآخذين بالمفهوم الضيق للإسلام والمنهج الظاهري يعتمدون غالبا على كتابات ابن تيمية وابن الجوزي، وابن قيم الجوزية، وابن عبد الوهاب وغيرهم من أرباب هذا المنهج.

فمن الواضح أن الترجيح بين المذاهب الثلاثة السابقة في نشأة علم التصوف في الإسلام أمر لا طائل تحته، إذ المسألة مسألة منهجية وليست مجرد خلاف في الآراء، والسؤال الآن ما إذا كان من الممكن أن نوحد هذه المناهج الثلاثة، ويكون لدينا منهج واحد في دراسة العلوم الإسلامية، من الواضح أن ذلك مستحيل، لأن هذه المناهج كانت معروفة منذ زمن قديم، وليس بإمكاننا اليوم أن نغيرها، ولكن من الممكن أن نغير مفاهيمنا للإسلام، إذ المفاهيم هي التي تحدد المناهج، فلو استطعنا أن ننظر إلى الإسلام على أنه التراث بأكملها أمكن لنا أن نفهم كيف أصبح التصوف الفلسفي تصوفا إسلاميا، وكيف أصبحت الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة فلسفة إسلامية خالصة، وكيف أصبح علم الكلام المعتزلي علم كلام إسلامي خالص، وبناء على ما مر بنا، من الواضح أن نظرتنا إلى الإسلام هي التي تحدد كل شيء

فإذا كنا نعتقد أن الإسلام مجموعة نصوص لا دخل للعقل فيها، فمن الصعب بل من المستحيل أن نفهم الحضارة الإسلامية برمتها.

فإذن هناك تصوفا إسلاميا بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، كما أن هناك فلسفة إسلامية وعلم كلام إسلامي، وليس من الحكمة في شيء أن نبحث للتصوف الإسلامي مصادر غير إسلامية في خارج البيئة التي نشأ فيها، وتطور في كنفها، فالتصوف الإسلامي هو ذلك التصوف الذي نشأ في بيئة إسلامية مستمدا عناصره من الدين والمجتمع والبيئة جميعا.

وإذا كان التصوف إسلامي النشأة على ما قررنا فما هي الأسباب التي جعلته ينشأ في البيئة الإسلامية وفي تلك الفترة التي ظهر فيها بالذات؟ هناك عدد من الأجوبة لهذا السؤال أهمها:

أ. أن التصوف نشأ في الإسلام تعبيرا عن رفض الاتجاه الأموي في الحياة الذي أشاع البذخ والترف ولبس الحرير، حتى في ملابس الخدم[١].

ب. أنه نشأ كرد فعل لفرض العقائد الإسلامية على الأمم الآرية المغلوبة، فكان في التصوف تخلص من عقيدة التوحيد المطلق[٢].

ج. أنه نشأ من الدين الإسلامي مباشرة، وتطور "من تصوف عمر وابن عمر إلى تصوف الحسن البصري وعمرو ابن عبيد وسفيان الثوري ورابعة العدوية، ثم إلى تصوف بشر الحافي ومعروف والجنيد والشبلي وأبي يزيد، ثم إلى تصوف الحلاج وابن عربي والجيلي والرومي والعطار والسهراوردي والخيام وابن الفارض"[٣].

---

١ هلال، الدكتور إبراهيم، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ص٢٧.

٢ غالب، الدكتور مصطفي، مقدمة تفسير القرآن الكريم لابن عربي.

٣ غالب، الدكتور مصطفي، المصدر السابق.

والحقيقة أن التصوف الإسلامي نشأ نتيجة لهذه العوامل الثلاثة مجتمعة، لأن الصوفية فرقة مثلها مثل الفرق الإسلامية الأخرى، فقد كان هناك فرق عقيدية كثيرة نشأت في المجتمع الإسلامي في العصر الأموي، وظهرت هذه الفرق نتيجة لعوامل سياسية وقبلية واقتصادية ودينية، وهذه العوامل هي ذاتها التي أوجدت التصوف في البيئة الإسلامية، فالعامل السياسي لعب دورا هاما في نشأة التصوف الإسلامي، وذلك أن بعد الهزيمة السياسية التي منيت بأنصار الإمام على بعد أن تنازل الحسن الخلافة لمعاوية، انقسم المهزومون إلى فريقين، فريقا حمل السيف ضد الحزب الحاكم وهؤلاء هم الخوارج، وفريقا آخر اتخذ موقفا سلبيا مسالما من الحكومة الأموية، وهؤلاء هم الشيعة وهم الذين نشأ التصوف فيهم.

أما العامل القبلي فقد لعب هو الآخر دورا مهما وذلك أن الأمويين كانوا يعاملون المسلمين غير العرب كمسلمين من الدرجة الثانية، فكان لابد أن يكون هناك صراع عنصري بين العرب والفرس، ومن شأن صراع كهذا أن يغذي الفروق الموجودة بين نمط الحياة لدي الأمويين وبين الشيعة، وهو الذي جعلهم يرفضون تلك الحياة الأموية التي كان من أهم سماتها الانغماس في الملذات حتى نشأ في المدينة المنورة وهي عاصمة الإسلام الأولى جيل من المخنثين تمثل في الشعراء العذريين.

أما العامل الديني فلا يخفى ما له من أهمية كبيرة في نشأة مذهب تقشفي كالمذهب الصوفي من أهم سماته الإيمان بالكشف والارتقاء بالتزكية وغير ذلك من المعتقدات التي من اليسير استنباطها من النصوص القرآنية، ففي التقشف هناك آيات كثيرة تبين أن الحياة الدنيا فانية وأن الحياة الآخرة هي الباقية، وبالنسبة لفكرة الكشف هناك آيات تشير إلى أن الله يؤتي الحكمة من

يشاء، وكذلك هناك آيات أخرى تأمر بتزكية النفس وتحذر من عواقب تدنيسها وهكذا يمكن أن نرجع كثيرا من المفاهيم الصوفية إلى النصوص القرآنية ذاتها.

ومن هنا لعبت هذه العوامل مجتمعة دورا أساسيا في نشأة التصوف الإسلامي، وإذا تقرر ذلك فلا بأس إذا أن نبحث إن شئنا المؤثرات الخارجية التي كان لها دور في توجيه أو تغير بعض المفاهيم الصوفية.

الفصل الرابع

أنواع التصوف وأشكاله

من الباحثين من يرى وجود نوعين من التصوف، أحدهما إسلامي والآخر غير إسلامي، ومن هؤلاء ابن الجوزي وابن تيمية وابن قيم الجوزية والأستاذ النشار وآخرون تأثروا بكتاباقم، وهؤلاء ينظرون إلى التصوف، كما هو حال غيره من العلوم الإسلامية، من منظور فقهي، فما كان موافقا لمناهج الفقهاء والمحدثين من أهل النقل وأهل الظاهر اعتبروه سنيا، وما كان مخالفا يسير في منهج مخالف لهم سواء أكان منهجا فلسفيا أو إشراقيا أو عقليا اعتبروه غير إسلامي، واسندوه إلى مصادر أخري بعيدة عن المصادر الإسلامية.

والواقع أن لا سبيل إلى إنكار التصوف أو إبعاده عن الإسلام مهما كان شكله، مادام هناك أدلة قرآنية تؤكد فضل الزهد والتقشف والاهتمام باليوم الآخر، وتقلل من شأن الحياة الدنيا وما فيها وتشجع المؤمنين بالتقوى والتقرب إلى الله[1]، وكان هناك نصوص تقبل أنواعا من التأويل الباطني وتحمل

---

[1] هناك عدد من الآيات تصور الحياة الدنيا بأنها شيء زائل وتقلل من شأنها، كما أن هناك آيات تؤكد أن الآخرة خير وأبقى، مثال ذلك قول الله تعالى ﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فأختلط به نبات الارض مما يأكل الناس والانعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وزينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالامس كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون﴾ يونس ٢٤. وكذلك قوله ﴿وضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فأختلط به نبات الارض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا﴾ الكهف: ٤٥. وكذلك قوله تعالى ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحية الدنيا والله عنده حسن مآب﴾ آل عمران: ١٤. وكذلك قوله ﴿فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور﴾ لقمان: ٣٣، فاطر: ٥. وكذلك قوله تعالى ﴿وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ آل عمران: ١٨٥، والحديد: ٢٠. وكذلك قوله ﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى رهم يتوكلون﴾ الشورى: ٣٦، إلى غير ذلك من الآيات.

في طياتها أشكالا من المعاني الرقيقة التي تجتذب القارئ نحو عالم الخيال، مثال ذلك تأويل ابن عربي لكلمة "حمار" الواردة في قوله ﴿وأنظر إلى حمارك﴾ بالجسد، لأن الجسد حمار النفس[1]، ومن ثمَّ فمن الخطأ تصوير الصراع بين الفقهاء والتيار الصوفي بأنه صراع بين الحق والباطل أو بين الكفر والعقيدة، وليس هناك من شك في أن لبعض الصوفية آراء لا يمكن أن تكون مقبولة في الإسلام، ولكن هذا الأمر وحده لا يبرر رفض التصوف كليا وإخراج أصحابه من دائرة الإسلام.

ذلك أن التصوف يحمل في طياته تيارات مختلفة ربما تكون بعضها متناقضة في بعض الاحيان، لأنه مر بمراحل مختلفة، كما تأثر رجاله بثقافات مختلفة، ويذكر بعض دارسي تاريخ التصوف الإسلامي مراحل ثلاثة، الأولى هي المرحلة التي تغطي القرون الثلاثة الأولى وهي مرحلة البحث عن الذات أو هي فترة الصراع من أجل البقاء، على حد تعبير نيكلسون، والمرحلة الثانية هي مرحلة التوفيق بين التصوف وخصومه التي انتهت بانتصار التصوف على الفقهاء على يد الإمام أبي حامد الغزالي، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة ما بعد الانتصار وتتميز بإنتشار المؤلفات الكبرى في التصوف[2]، وقد ظهر بعد ذلك إتجاهان للتصوف كما يقول نيكلسون، وهما إتجاه ميتافيزيقي يمثله ابن عربي والسُّهراوردي المقتول، وإتجاه شعبي تمثل في الطرق الصوفية[3]، وقد إنتشر التصوف في جميع انحاء العالم الإسلامي بفضل الطرق الصوفية، وكان من قبيل الصدفة أن يكون واحد من مؤسسي هذه الطرق الصوفية شيخ سلفي

---

١ ابن عربي، التفسير الحقاني، عند تفسيره للآية رقم٢٥٩ من سورة البقرة.

٢ نيكلسون الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، تراث الإسلام، ص٩٤ - ٩٥.

٣ نيكلسون، المصدر السابق، ص١٠٧.

حنبلي المذهب، وهو الشيخ عبد القادر الجيلاني، ويرى المستشرق الفرنسي دومينيك سورديل أن تَمكُن التصوف من قلوب عدد كبير من الفقهاء وخاصة الشافعية وبعض الحنابلة يرجع لإنتشار التصوف ابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي عن طريق الجماعات الصوفية[١]، وكان بعض الحنابلة قد قاموا بمحاولات كثيرة لرد التصوف والانتصار للفقهاء وكتاب "تلبيس إبليس" لابن الجوزي و"الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" لابن تيمة الحراني مثال واضح لذلك.

ولنعد إلى ما كنا بصدده، فهل يمكن القول بعد هذا أن هناك تصوفا سنيا وآخر غير سني حقا، كما يقوله بعض الدارسين للتصوف الإسلامي؟ وهل "السني" نسبة إلى مذهب أهل السنة أي الأشاعرة، أم إلى السنة النبوية، فإذا كنا نعني السني بالمعني الأخير، فمن المعلوم أن كثيرا من المتصوفة بل غالبيتهم كانوا على اطلاع واسع بالسنة النبوية، وقد اعتمدوا على هذه السنة في جميع ابحاثهم حتى أنهم لم يكتفوا بالصحيح منها بل أخذوا أيضا الأحاديث الضعيفة والموضوعة أحيانا وذلك حبا منهم لصاحب هذه السنة، وإذا كنا نقصد من "السني" بالمعنى الآخر فلا شك أننا في هذه الحالة في حاجة ماسة إلى البحث عن تاريخ مدلول مصطلح "أهل السنة والجماعة"، وليس بإمكاننا في هذه العجالة أن نتتبع تاريخ مصطلح أهل السنة ومدلوله، ولكننا نعلم أن هذا المصطلح، مركب من كلمتين هما "أهل السنة" و"الجماعة" أما الأول فكان يطلق على المحدثين، على أن الكلمة مرادفة لكلمة "حديث" فأهل الحديث أو أهل السنة، على معنى واحد، ولفظ الجماعة نسبة إلى عام الجماعة

١ دومينيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ص١٦١.

وهو العام الذي تنازل فيه الحسن بن على الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان، فكان هذا الأخير يسمي أنصاره بالجماعة، ثم أصبح اللفظ لقبا على جميع الموالين للدولة الأموية، وكان يقابل مصطلح "الجماعة" في تلك الفترة مصطلحي "الخوارج والشيعة" وعلى هذا نعرف أن أصول هذا المصطلح سياسية، ولذلك يروى أن "زياد بن أبيه بلغه، عن رجل يكنى أبا الخير من أهل البأس والنجدة أنه على رأي الخوارج، فدعاه فولاه ورزقه أربعة آلاف درهم كل شهر، وجعل عمالته في كل سنة مائة ألف، فكان أبو الخير يقول: ما رأيت شيئا خيرا من لزوم الطاعة والتقلب بين أظهر الجماعة"[1] يعني بين أنصار الخلافة الأموية. ثم ظهر مصطلح أهل السنة والجماعة بعد منتصف القرن الرابع، وكان يطلق على أنصار الإمامين الأشعري وأحمد بن حنبل، ثم أصبح لقبا على الأشاعرة دون غيرهم، ثم أصبح هذا المصطلح يستعمل في مقابل مصطلح الشيعة، ويعني في هذه الحالة جميع المسلمين ما عدا الشيعة، وهكذا أصبح لمصطلح "أهل السنة والجماعة" معنيين في نفس الوقت، أولهما طائفي وثانيهما ديني، والحقيقة أن مدلولي هذا المصطلح كانا متطابقين، وذلك أن جميع المسلمين ما عدا الشيعة كانوا أتباعا للعقيدة الأشعرية أو الماتريدية بعد القرن الرابع، ولذلك قيل أهل السنة، هم غير الشيعة وهم أيضا أتباع العقيدة الأشعرية والماتريدية.

والقائلون بالتصوف السني أو علم الكلام السني يعنون بذلك التصوف الأشعري أو علم الكلام الأشعري، وهو رأي أشاعه المستشرقون أيضا.

والحقيقة أن ليس هناك تصوفا سنيا وآخر غير سني، أعني تصوفا خاصا بأهل السنة بالمعنى الذي ذكرناه، ولكن هناك تصوفا إسلاميا فقط، لأننا نعني

---

١ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٦٣، نقلا عن الكامل للمبرد.

بالإسلام الحضارة ولا نعني به النصوص بحد ذاتها وما نقوله عن التصوف ينسحب على مجالات الفكر الإسلامي كالفلسفة والكلام وغير ذلك من العلوم الإسلامية.

إن الرأي الذي يذهب إلى تقسيم التصوف إلى سني وغير سني أو إسلامي وغير إسلامي، وكذلك الحال في الفلسفة وعلم الكلام، جاء نتيجة لتأثر بعض أنصار المذهب الأشعري في العالم الإسلامي، كالشيخ مصطفى عبد الرازق وعلى سامي النشار، بدراسات المستشرقين الذين كانوا يحاولون إنكار أصالة الفكر الإسلامي بناء على أسس عنصرية كرينان ومن نحا نحوه، وحتى يتسنى لهم هذا الرأي، راحوا يبحثون عن الفلسفة الإسلامية الحقيقية بعيدا عن التراث الفلسفي الإسلامي، فقالوا إن هذه الفلسفة التي بين أيدينا ليست فلسفة إسلامية حقيقية، وإنما ينبغي أن يلتمس الفلسفة الإسلامية الحقة في مذاهب المتكلمين وعلم أصول الفقه وعلوم التفسير والحديث وغير ذلك من العلوم الدينية التي أنتجها المسلمون، ومن الواضح أن هذا الرأي ينتهي إلى القول أن الفلسفة الإسلامية الحقة هي الدين الإسلامي في حد ذاته، ولكن كثيرا من الباحثين الإسلاميين لم يتفطنوا إلى هذه النتيجة التي تنتهي إليها نظرية رينان، فذهبوا يؤكدون هذا الرأي ويبحثون عن فلسفة إسلامية حقيقية بعيدا عن التراث الفلسفي الإسلامي، وقد دعا إلى هذا المذهب ولأول مرة الشيخ مصطفي عبد الرازق، وجاء بعده الدكتور على سامي النشار وآخرون، فأخذوا يطبقون هذا المنهج على جميع تيارات الفكر الإسلامي، وبدأوا يتحدثون عن علم كلام إسلامي وآخر غير إسلامي، وتصوف إسلامي وآخر غير إسلامي، وفلسفة إسلامية وأخرى غير إسلامية وهكذا، أصبح هؤلاء يقسمون التراث الإسلامي إلى قسمين، قسم إسلامي وقسم

دخيل، وميزانهم الوحيد في ذلك هو مقارنتهم لهذه التيارات بالنصوص، وهذا المنهج لا شك منهج عقيم ترتب عليه نتائج خطيرة، سوف نتعرض لفحصها فيما بعد، وغرضنا هنا أن نبين أننا لا نستطيع أن نقبل هذا التقسيم الاعتباطي للتراث الإسلامي، وذلك أنه يفتقر إلى الأدلة المنطقية، فعلى أي أساس نصنف تصوف ابن عربي بأنه غير إسلامي، وعلى أي أساس نقول عن تصوف الغزالى بأنه تصوف إسلامي، ألم ينشأ كل من الرجلين في بيئة إسلامية؟ أو لم يكن كل منهما مسلما يؤمن بالله ورسوله وباليوم الآخر وجميع أركان الإسلام؟ ومن الذي يستطيع أن يقول إن فكر ابن عربي لا يمت إلى الدين الإسلامي بصلة وهو لم يتوقف لحظة واحدة من الاستدلال بالنصوص القرآنية والحديث النبوي في كل مؤلفاته، وهل اختلاف منهج الرجلين وحده كاف لإخراج فكر أحدهما من حظيرة الإسلام، أم أن تأثر أحدهما بالفكر اليوناني أو الفلسفة اليونانية هو الذي يجعلنا نصفه بأنه غير إسلامي، وماذا نقول عن فكر الذين تأثروا بالمستشرقين في عصرنا من أبناء المسلمين ومنهم الأستاذ مصطفي عبد الرازق وعلى سامي النشار؟ هذه هي المشكلات التي نريد أن ننبه القارئ عليها، وهي مشكلات تحتاج حقا إلى دراسة متعمقة وموضوعية.

الفصل الخامس

اعتراضات المنكرين للتصوف

أما الاعتراضات التي وجهت إلى التصوف من قبل خصومه فقد جاءت من فرق ثلاثة - في نظر الشيخ عبد الحليم محمود، وهي اعتراضات الفقهاء وتتلخص فيما يلى[1]:

أ. قولهم إن التصوف دخيل على الإسلام، إذ ليس في الإسلام إلا التقوى والورع والزهد.

ب. إن الأدلة على وجود الله ووحدانيته وقدرته وإرادته موجودة في القرآن الكريم، فإذا ذهبنا نلتمس في متاهات التصوف لا نأمن أن نضل في مجاهل الطريق.

ج. إن التصوف ليس في متناول الجميع، وما لم يكن بمتناول الناس جميعا، يكون تكليفا بما لا يطاق، والله لا يكلف نفسا إلا وسعها.

د. التصوف ضعف والإسلام قوة، وما شأنه كذلك من الواضح أنه لا يتلاءم مع روح الإسلام.

وأما مآخذ العقليين على التصوف، فإن الشيخ عبد الحليم يرى أنها تعود إلى الخلاف الموجود في المنهج بين الفريقين، وذلك أن العقليين يعتقدون أن العقل هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى اليقين في محيط ما وراء الطبيعة،

---

١ محمود، عبد الحليم، السابق، ص٢٣٧.

ويبرهنون على وجود الله مستندين إلى الأدلة العقلية، بالإضافة إلى ذلك فإن الإسلام حث على استعمال العقل والآيات التي تدل على ذلك خارجة في نطاق الحصر.

وخلاصة القول أن مآخذ المنكرين للتصوف تتلخص في نقطتين، الأولى اتهامهم له بأنه دخيل، أخذ أصحابه من ثقافات الأمم الأخرى.

ثانيا: أن التصوف علم يدعى أنه يتوصل إلى الله عن طريق الكشف والمشاهدات، والوصول إلى معرفة الله معرفة حقيقية، إما أن تكون بالنص المتواتر أو بالأدلة العقلية، وما سوى ذلك فغير مقبول.

وقد لاحظ أهمية هذين الاعتراضين الصوفي الكبير محي الدين بن عربي، فتعرض لهما بالرد عليهما في مقدمة كتابه "الفتوحات المكية" فيقول لمن اتهم الصوفية بالأخذ من كتب الفلاسفة "ولا يحجبنك أيها الناظر في هذا الصنف من العلم الذي هو العلم النبوي الموروث منهم صلوات الله عليهم إذا وقفت على مسألة من مسائلهم قد ذكرها فيلسوف، أو متكلم أو صاحب نظر في أي علم كان، فتقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق أنه فيلسوف لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة وقال بها واعتقدها وأنه نقلها منهم أو أنه لا دين له فإن الفيلسوف قد قال بها ولا دين له، فلا تفعل يا أخي فهذا القول قول من لا تحصيل له، إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطل، فعسى تكون[1] تلك المسألة فيما عنده من الحق ولاسيما أن وجدنا الرسول عليه السلام قد قال بها.. وأما قولك إن قلت سمعها من فيلسوف أو طالعها في كتبهم فإنك

١ كذا في الأصل بدون "أن" في خبر عسى وهو نادر في اللغة العربية، وفي ذلك يقول ابن مالك:

ككان كاد وعسى لكن ندر ... غير مضارع لهذين خبر

وكونه بدون أن بعد عسى ... نزر وكاد الأمر فيه عكسا

ربما تقع في الكذب والجهل، أما الكذب فقولك سمعها أو طالعها وأنت لم تشاهد ذلك منه، وأما الجهل فكونك لا تفرق بين الحق في تلك المسألة والباطل، وأما قولك أن الفيلسوف لا دين له فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل، فقد خرجت باعتراضك على الصوفي في مثل هذه المسألة عن العلم والصدق والدين وانخرطت في سلك أهل الجهل والكذب والبهتان ونقص العقل والدين وفساد النظر والانحراف"[١].

وأما رده على العقلانيين والمتكلمين الذين لا يرون سبيلا للوصول إلى العقيدة الصحيحة سوى العقل، فقد قال بعد كلام عن ثبوت العقيدة بالتواتر "فليت شعرى هذا الذي يطلب يعرف الله من جهة الدليل ويكفر من لا ينظر كيف كانت حالته قبل النظر وفي حال النظر هل هو مسلم أم لا وهل يصلى ويصوم أو ثبت عنده أن محمدا رسول الله إليه أو أن الله موجود، فإن كان معتقدا لهذا كله فهذه حالة العوام فليتركهم على ماهم عليه ولا يكفر أحدا، وإن لم يكن معتقدا لهذا إلا حتى ينظر ويقرأ علم الكلام فنعوذ بالله من هذا المذهب حيث أداه سوء النظر إلى الخروج عن الإيمان"[٢].

وفي العصر الحديث قويت شوكة أعداء التصوف من السلفيين والوهابيين، أتباع مذهب ابن تيمية وابن قيم الجوزية في دراسة التوحيد، وقد نتج من ذلك أن شن هؤلاء السلفيون هجوما شاملا على كل ما له علاقة بالتصوف والصوفية، وقد كانت الحكومة السعودية وهي معقل التيار السلفي تمنع إلى عهد قريب ادخال الكتب الصوفية في المملكة السعودية، كما أن

---

١ ابن عربي، الشيخ العارف محي الدين الطائي، الفتوحات المكية، ج١، ص٣٢.

٢ ابن عربي، السابق، ج١، ص٣٥.

الانتساب إلى الطرق الصوفية اعتبر من قبل الجهات الرسمية للشؤون الدينية أمرا غير مشروع، وكان ظهور التصوف الشعبي الذي تمثل في الطرق الصوفية بعد القرن الثاني عشر الميلادي قد أدى إلى إنتشار التصوف في جميع انحاء العالم الإسلامي، وقد كان للطرق الصوفية دور مهمّ في نشر الدعوة الإسلامية في بعض أنحاء العالم في عصر إزدهارها وخاصة في إفريقيا وبعض المناطق في آسيا، إلا أن الجانب السلبي للطرق الصوفية قد ظهر عند ما دخلت هذه الطرق فترة الانحطاط ابتداء من القرن السابع عشر الميلادي فكثر فيها الايمان بالخرافات والتوسل بالمقبورين والاستغاثة بهم، وكان هذا التصوف الشعبي قد إنتشر في الجزيرة العربية أيضا بما فيها صحراء نجد، وقد شاءت الأقدار أن يظهر داعية في تلك الفترة نفسها في منطقة نجد وهو الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي حارب هذا النوع من التصوف وأنكر على الصوفية التوسلات والاستغاثات وما شابههما، بل عدَّ بعض هذه الأفاعيل من الشركيات وأفتى بشرك فاعليها، وأما التصوف الفلسفي الذي سار في إتجاهين فلسفيين، الأول منهما، اتجاه إشراقي ميتافيزيقي يمثله السُّهراوردي المقتول، والثاني اتجاه إنساني يمثله ابن عربي فمن الأرجح أنه لم يكن له أتباع في نجد، ولكن بعض رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب تشير إلى وجود افراد من أتباع مذهب ابن عربي، وقد أفتى ابن عبد الوهاب بكفر هؤلاء الاتحاديين أتباع مذهب ابن عربي فقال "وكذلك أيضا من أعظم الناس ضلالا متصوفة في معكال وغيره مثل ولد موسى بن جدعان، وسلامة بن مانع وغيرهما، يتبعون مذهب ابن عربي وابن الفارض، وقد ذكر أهل العلم أن ابن عربي من أئمة أهل مذهب الاتحادية وهم أغلظ كفرا من اليهود والنصارى، فكل من لم يدخل في دين محمد ﷺ، وتبرأ من دين الاتحادية فهو كافر بريء

من الإسلام ولا تصح الصلاة خلفه ولا تقبل شهادته"[1]، فابن عبد الوهاب يشير إلى وجود بعض أتباع ابن عربي في نجد في ذلك الوقت، ولكن بعض الباحثين يشككون في وجود افراد كهؤلاء ينتحلون مذهبا صوفيا فلسفي النزعة في نجد آنذاك، ويقول الشيخ عبد الله صالح العثيمين في هذا الصدد "ومما يتوقعه المرء خلو محيط مثل المحيط النجدي آنذاك من المذاهب الصوفية، ولكن رسائل الشيخ تشير إلى وجود أفراد متصوفة على مذهب ابن عربي وابن الفارض، مثل ولد موسى بن جدعان وسلامة بن مانع، وأفراد مغمورون كهذين الرجلين من الغريب أن تكون بينهم وبين مذهب فلسفي في نزعته أية صلة، لكن إذا سلم بصحة ما ورد في رسالة الشيخ فإنه يلاحظ إنحصار ذلك الأمر في معكال التي تكون جزءا من مدينة الرياض الحالية"[2].

إذنً من الممكن القول بأنه لم يكن هناك في نجد في تلك الفترة جماعات صوفية يتمذهبون بالتصوف الفلسفي، وحتى إذا سلمنا بما جاء في رسائل الشيخ محمد من إشارة إلى وجود مثل هذا النوع من التصوف فربما يكون ذلك لوجود أفراد قليلين في معكال، وإذا كان هذا كذلك، فما سبب عداء ابن عبد الوهاب للصوفية؟!

ليس هناك من سبب آخر إلا ذلك العداء التقليدي الذي كان بين فقهاء الحنابلة والمتصوفة، فابن عبد الوهاب تبنى موقف ابن تيمية واسلافه السلفيين من التصوف، وكان ابن تيمية يستثني بعض المشايخ كالجنيد وأبي سليمان الداراني من المتصوفة الذين يذمهم ويسميهم بأولياء الشيطان، فكان

---

١ محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، القسم الخامس، الرسائل الشخصية، ص١٨٩.

٢ عبد الله بن صالح العثيمين، الرسائل الشخصية للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص١٠٢.

يفرق بين التصوف الموافق لمذاهب الفقهاء وبين تصوف آخر كان يراه أنه بدعة[1]، أما ابن عبد الوهاب فلم يقبل من التصوف شيئا، وقد توهم بعض الباحثين أن ابن عبد الوهاب يفرق بين أنواع التصوف، وأنه يقبل جوهر التصوف دون مظاهره[2]، والحقيقة أننا لا نجد في كتب ابن عبدالوهاب أي إشارة إلى التفرقة بين جوهر التصوف وأشكاله أو مظاهره، كما أننا لا نجد أي إشارة إلى قبول أي نوع من أنواع التصوف، بل يمكن أن نقول إن موقف ابن عبدالوهاب من التصوف أشد صلابة من موقف أسلافه السلفيين كابن تيمية وابن الجوزي، وعلى كل، فموقف ابن عبد الوهاب من التصوف هو موقف معظم فقهاء الحنابلة من التصوف تماما، وكما هو معروف فإن الفقهاء لا يقبلون التصوف إلا إذا كان "تصوفا فقهي الترعة" إذا صح التعبير، أي تصوفا يخضع لمناهج الفقه، وهذا طبعا مستحيل لانه في هذه الحالة لا يكون التصوف تصوفا وانما يكون فقها.

أما موقف أتباع ابن عبد الوهاب من التصوف فقد كان أشد صلابة وأكثر تشددا من موقف ابن عبد الوهاب نفسه، فقد تبنى بعض أنصار ابن عبد الوهاب رأيا في التصوف لم يقله ابن عبد الوهاب نفسه، ولا خطر في باله يوما من الأيام، وهو أن التصوف مذهب دخيل في الإسلام، أراد أصحابه به هدم العقيدة الإسلامية، ولكي لا يتهمنا أحد بالافتراء على الآخرين، دعونا نرى رأي أحد أنصار السلفية الوهابية في التصوف إذ يقول "إن أعظم فتنة ابتلي بها المسلمون قديما وحديثا هي فتنة التصوف.. هذه الفتنة التي تلبست للمسلمين برداء الطهر والعفة والزهد والإخلاص وأبطنت كل أنواع

---

١ ابن تيمية، الفرقان، ص٥٨.

٢ آمنة محمد نصر، الشيخ محمد بن عبد الوهاب منهجه في مباحث العقيدة، ص١٦٠.

الكفر والمروق والزندقة، وحملت كل الفلسفات الباطنية ومبادئ الاتحادية والزندقة، فأدخلتها إلى عقائد الإسلام وتراث المسلمين على حين غفلة منهم، فأفسدوا العقول والعقائد، ونشروا الخرافات والدجل والشعوذة، ودمروا الأخلاق وأتوا على بنيان دولة الإسلام من القواعد حيث حارب المتصوفة العلم والجهاد والبصيرة في الدين، بل والزواج والعمل والكسب فنصبوا للقرآن والسنة حربا لا هوادة فيها.."[1]، ويقول هذا الكاتب نفسه في كتاب آخر تحت عنوان "التصوف بحر من القاذورات" قال "اعلم أولا أن التصوف بحر من القاذورات فقد جمع المتصوفة كل أنواع الكفر والزندقة التي توجد في فلسفات الهند وإيران واليونان، وكل مكر القرامطة والفرق الباطنية وكل خرافات المحرفين، وكل دجل المدجلين وكل وحي الشياطين ووضعوا كل ذلك في إطار التصوف"[2]، ويرى بعض الآخرين أن التصوف والإسلام شيئان مختلفان وأن بينهما بونا شاسعا وفرق كبير جدا[3]، وسئل مرة الشيخ ابن باز عما إذا كان جائزا الانتساب إلى الطرق الصوفية، فأجاب "نوصيكم بوصية الله ورسوله، وننصحكم بلزوم أهل السنة والجماعة، ونحذركم ما أحدث أهل الطرق من تصوف مدخول وأوراد مبتدعة وأذكار غير مشروعة وأدعية فيها شرك بالله، أو ما هو ذريعة إليه كالاستغاثة بغير الله، وذكره بالاسماء المفردة بكلمة آه، وليس من أسمائه سبحانه وتوسلهم بالمشايخ في الدعاء.."[4]، فأتباع ابن عبد الوهاب ينظرون إلى التصوف بأنه مذهب دخيل في الإسلام، ولا

---

١ عبد الرحمن عبد الخالق، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، ص٣.

٢ عبد الرحمن بن عبد الخالق، فضائح الصوفية، ص٤٦ - ٤٧.

٣ الدويش، موسى بن سليمان، رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي الصوفي، ص٤٢.

٤ ابن باز، بن عبد الله، فتاوى إسلامية، ج١، ص١٦٥.

ينظرون إليه كمذهب من مذاهب الإسلام كما كان حال قدماء السلفيين، وأكثر من أنصف التصوف والمتصوفة من السلفيين الشيخ ابن تيمية الحراني إذ قال: "طائفة ذمت الصوفية والتصوف وقالوا إنهم مبتدعون خارجون عن السنة، ونقل عن طائفة من الأئمة في ذلك من الكلام ما هو معروف، وتبعهم في ذلك طائفة من أهل الفقه والكلام. وطائفة غلت فيهم، وادعوا أنهم أفضل الخلق، وأكملهم بعد الأنبياء، وكلا طرفي هذه الأمور ذميم. والصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله، كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو في أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطيء، وفيهم من يذنب ويتوب أو لا يتوب. ومن المنتسبين من هو ظالم لنفسه عاص لربه"[1]، فالتصوف مذهب من مذاهب الإسلام والمتصوفة فرقة من فرق المسلمين المجتهدين في طاعة الله، ومنهم من يجتهد فيصيب أو يخطيء، ومنهم من يخطيء فيتوب أولا يتوب كما قال ابن تيمية، وحاصل الكلام أنهم مثل أي جماعة إسلامية أخرى، فلا داعي لإخراجهم عن الملة.

١ ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى، ج١١، ص١٦ - ١٧.

الفصل السادس

نشأة الطرق الصوفية

يحمل التيار الصوفي في طياته مذاهب مختلفة، ذلك أن هذا التيار مر بمراحل مختلفة، ويذكر بعض دارسي تاريخ التصوف الإسلامي مراحل ثلاثة، الأولى هي المرحلة التي تغطي القرون الثلاثة الأولى وهي مرحلة البحث عن الذات أو هي فترة الصراع من أجل البقاء، على حد تعبير نيكلسون، والمرحلة الثانية هي مرحلة التوفيق بين التصوف وخصومه التي انتهت بانتصار التصوف على الفقهاء على يد الإمام أبي حامد الغزالي، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة ما بعد الانتصار وتتميز بانتشار المؤلفات الكبرى في التصوف[١]، وقد ظهر بعد ذلك اتجاهان للتصوف كما يقول نيكلسون، وهما اتجاه ميتافيزيقي يمثله ابن عربي والسُّهراوردي المقتول، واتجاه شعبي تمثل في الطرق الصوفية[٢]، وقد انتشر التصوف في جميع أنحاء العالم الإسلامي بفضل الطرق الصوفية، وكان من قبيل الصدفة أن يكون واحد من مؤسسي هذه الطرق الصوفية شيخ سلفي حنبلي المذهب، وهو الشيخ عبد القادر الجيلاني، ويرى المستشرق الفرنسي دومينيك سورديل أن تَمكُن التصوف من قلوب عدد كبير من الفقهاء وخاصة الشافعية وبعض الحنابلة يرجع لانتشار التصوف ابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي عن طريق الجماعات الصوفية[٣].

---

١ نيكلسون الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، تراث الاسلام، الطبعة الثانية، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت، الجزء الثاني ترجمة حسين مؤنس وآخرون، ص٩٤-٩٥.

٢ نيكلسون، السابق، ص١٠٧.

٣ دومينيك سورديل، الاسلام في القرون الوسطى، ترجمة على المقَلّد، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣م ص ١٦١.

وبناء على هذا الرأي من دوافع نشأة الطرق الصوفية إحساس بعض المتنسكين ضرورة إيجاد قاعدة شعبية للفكر الصوفي الذي كان قبل ظهور الطرق الصوفية مختصرا على بعض المتنسكين الذين كانوا يأوون إلى الصوامع والكهوف للتعبد هناك بعيدا عن المجتمع.

وقد ظهرت في العالم الإسلامي فرق كثيرة منذ القرن الثاني الهجري وكانت عبارة عن مجموعة من المتنسكين يجتمعون في أماكن خاصة بهم لغرض التعبد، وعرف هؤلاء فيما بعد بالطرق الصوفية، ومن أشهرها القادرية التي أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ)، والنقشبندية التي أسسها الشيخ محمد بهاء الدين النقشبندي (ت٧٩١هـ)، وهناك أيضا الرفاعية التي أسسها الشيخ أحمد الرفاعي (ت٥٧٨هـ)، والشاذلية نسبة إلى مؤسسها أبي الحسن الشاذلي (ت٦٨٦هـ)، وغيرها، ولعل من المستحسن أن نعرف القاريء بعض هذه الطرق وزعمائها وأماكن إنتشارها في العالم الإسلامي:

١. القادرية: أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (٤٧٠هـ - ٤٧٨هـ)

مؤسس الطريقة القادرية هو الشيخ عبد القادر الجيلاني الذي ولد في جيلان سنة ٤٧٠هـ، ورحل إلى بغداد سنة ٤٧٨هـ ودرس العلوم الإسلامية هناك ولا سيما الفقه الحنبلي كما مارس شيئا من السلوك الصوفي والزهد واشتغل بالوعظ وتوفي الجيلاني سنة ٥٦١هـ. وقد قام تلاميذه بنشر دعوته على أنحاء كثيرة من العالم، فانتشرت في الهند والشام والعراق، كما لعبت القادرية دورا كبيرا في نشر الدعوة الإسلامية في إفريقيا ومناطق أخرى في العالم. ومنهج هذه الطريقة هو الزهد والابتعاد عن ملذات الدنيا كما هو الحال عند معظم أصحاب الخبرة الصوفية، وبالإضافة إلى ذلك اهتمت هذه الطريقة الجوانب

الأخلاقية وإخلاص العبودية لله وطريقهم إلى تحصيل أهدافهم هو ذكر الله وعبادته، فالنفس الإنسانية عند مؤسس هذه الطريقة هي المذكورة في القرآن وهي "الأمارة بالسوء" كما جاء في قوله تعالى ﴿إن النفس لأمارة بالسوء﴾ وهذه النفس عمياء خرساء جاهلة بربها[1]، وللتغلب على طبائع النفس الإنسانية المنجذبة نحو الرياء والنفاق فلابد من المجاهدة وهي ضرورية لكل إنسان كما يتضح من قوله تعالى ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى. فإن الجنة هي المأوى﴾ (النازعات: ٤٠ - ٤١). وهذه المجاهدة أساسها العبادة وذكر الله حتى يتمكن السالك من قهر أهواء النفس الأمارة بالسوء، وذلك يتبين من مثل قوله تعالى ﴿ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾ (ص: ٢٦). وقوله تعالى ﴿إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس﴾ (النجم: ٢٣). وقوله تعالى ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه﴾ (الكهف: ٢٨).

فالطريق إلى قهر أهواء النفس هو العبادة وذكر الله، والذكر عند القادرية هى الذكر الجهري بحيث يذكر الذاكر الله بأعلى صوته وليس الذكر الخفي كما سنرى عند النقشبندية، وهذا هو السبب الذي جعل جماعة دار الإنابة يختارون هذا القسم من منهج القادرسة وهو التركيز على العبادة والذكر الجهري وقد ثبتت دوره وأهمية لقهر أهواء النفس وتطهيرها.

٢. النقشبندية: الشيخ محمد بهاء الدين النقشبندي (٧١٧هـ - ٧٩١هـ)

تنتسب هذه الطريقة إلى الشيخ محمد بهاء الدين النقشبندي، ولد عام ٧١٧هـ في بخارى، ودرس العلوم الشرعية عند بعض مشايخ وعلماء موطنه، وممن صحبهم

١ الجيلاني، عبد القادر، الفتح الرباني ص١٦٦.

الشيخ الأمير "كلال" وخلال صحبته حصلت له "جذبة" وهي عبارة عن نداء أو هاتف وكان يقول هذا الهاتف "أما آن لك أن تعرض عن الكل وتتوجه إلى حضرتنا، فترك شاه نقشبد الكل وأخذ يهيم على وجهه مدة شهر تقريبا"[١].

ومن هنا أصبحت الجذبة والذكر الخفي من أهم مباديء هذه الطريقة، واختار شاه نقشبند الذكر الخفي لأنه اعتقد أنه أقوى وأولى من الذكر الجهري، وقد أصبح هذا الذكر أهم مميزيات هذه الطريقة. توفي شاه نقشبند سنة ٧٩١هـ وتولى أتباعه من بعده نشر طريقته.

والذي يهمنا من هذه الطريقة هو اعتمادها على الجذب والذكر الخفي وهو ما جذب انتباه مرشدي جماعة دار الانابة حيث أخذوا منها هذا النوع من الذكر والجذبة.

٣. الياسفية: أحمد بن إبراهيم بن علي (ت٥٦٤هـ)

نشأ في تركستان ولعب دورا أساسيا في نشر الدعوة الإسلامية والتصوف في تركيا وأذربيجان والأناضول وخراسان وغيرها، وكانت طريقته الصوفية عبارة عن مجموعة من الزهاد المتجولين ولم يكن لهم مراكز دائمة ما عدا أضرحة أوليائهم التي كانت ملتقى للزوار.

٤. الكبراوية: نجم الدين الكبري الخيوفي (٥٤٠هـ - ٦١٨هـ)

ولد في خوارزم وأخذ التصوف عن الشيخ روزبهان الوزان المعروف بالمصري (ت٥٨٤هـ)، والشيخ أبو نجيب السهروردي، والشيخ عمّار بن ياسر البدليسي (ت٥٨٠هـ)، والشيخ إسماعيل القسري (ت٥٨٩هـ). استقر في

---

١ درنيقة، الدكتور محمد أحمد، الطريقة النقشبندية وأعلامها، ص١٨.

خوارزم وبنى خانقاه. له مؤلفات بالعربية والفارسية منها صفات الأدب الذي وضعه لإرشاد المبتدئين. ومن فروع هذه الطريقة الفردوسية في الهند، والنورية في بغداد، والركنية في خراسان، والحمدانية في كشمير، والإغتشاشية والنوربخشية في خراسان.

٥. الشيشتية: معين الدين بن حسن الشيشتي (١١٤٢م - ١٢٣٦م)

تأسست في الهند في القرن السادس الهجري وكانت من أهم الطرق الصوفية بعد السهروردية البغدادية. وكان مؤسس هذه الطريقة محبا للزهد والتصوف في فترة شبابه وصحب شيخه عثمان الهارفاني. وهذه الطريقة تستخدم كتاب عوارف المعارف الذي ألفه السهروردي بالرغم أنها ليست من فروع السهروردية. ومن أشهر رجالها قطب الدين بختيار المتوفي (١٢٣٦م) الذي أصبح ممثل الشيشتية في دلهي.

٦. المولاوية: جلال الدين الرومي (١٢٠٧م - ١٢٧٣م)

انحصر تأثير هذه الطريقة آسيا الصغرى والمناطق الأوربية التي كانت تحت الحكم العثماني. قتل جلال الدين الرومي فتولى أولاده وتلاميذه من بعده نشر دعوته. ولجلال الدين شعر صوفي إلهي مشهور ومن أهم كتبه المثنوي وهو مجموعة من الأشعار طبع في ستة مجلدات.

٧. الأحمدية: أحمد بن إدريس بن محمد بن علي (١٧٦٠م - ١٨٣٧م)

ويسمى هذه الطريقة الإدريسية أحيانا. ولد الشيخ أحمد بن إدريس في ميسوريا قرب مدينة فاس المغربية، وتتلمذ على بعض مشايخ الطرق

الصوفية ثم سافر إلى مكة عام ١٧٧٩م لأداء فريضة الحج، وبعد انتهاء موسم الحج سافر إلى القاهرة لطلب العلم، ثم رجع إلى مكة مرة أخرى وأخذ العلم من بعض علمائها حتى أصبح أحد شيوخها. إتهم بفساد العقيدة لتأثره بالدعوة الوهابية فهرب إلى اليمن ثم إلى نجد. انتشرت الأحمدية في مكة والصومال. ومن أشهر الطرق الصوفية المتأثرة بها، السنوسية في المغرب، والمرغنية الختمية في السودان، والصالحية في الصومال. ومن أهم فروع الأحمدية في الصومال فرع الشيخ محمد جوليد المتوفي سنة ١٩١٨م، وكانت زاويته بين قبائل شيدله بين بلدتي جوهر وبلعد. وفرع الشيخ علي ماي المتوفي ١٩١٧م.

٨. الصالحية: تأسست سنة ١٨٨٧م على يد الشيخ محمد بن صالح

كان متعاطفا مع دعوة الوهابية واتهم بفساد المعتقد كما حصل لأخيه أحمد بن إدريس، لاكنه استطاع أن يبريء ساحته من هذه التهم. وانتشرت طريقته التي كانت عبارة عن إمتداد للطريقة الأحمدية في الصومال وكان زعيمها المجاهد الشيخ محمد بن عبد الله بن حسن المتوفي ١٩٢١م.

٩. المرغنية الختمية: نسبة إلى محمد بن عثمان المرغني السوداني المتوفي سنة (١٢٦٨هـ)

سمي نفسه بالختم أي خاتمة الأولياء وأطلق على طريقته بالختمية واشتهرت بالمرغنية في السودان. والمرغني صديق وتلميذ للشيخ أحمد بن إدريس مؤسس الطريقة الأحمدية. فلما مات الشيخ أحمد بن إدريس أسس طريقته الجديدة.

١٠. السنوسية: محمد بن على السنوسي (١٧٨٧م - ١٨٥٩م)

أسس أول زاوية لـــه في مكة ١٨٣٨م، وادعى بأنه خليفة أحمد بن إدريس صاحب الطريقة الأحمدية، وكانت أسرة المرغني المقيمة في مكة هي الأخرى تدعي هذا المنصب فاضطر إلى مغادرة مكة عام١٨٤٠م وأسس زاوية في البيضاء عام ١٨٤٣م، وفي ١٨٥٦ نقل زاويته إلى ليبيا. والسنوسي لا شك تأثر بالدعوة الوهابية حيث كان يمنع من اتباعه استماع الأغاني والموسيقى لكنه بقي أشعري العقيدة و لم يأخذ العقيدة الوهابية.

الباب الثاني

الأخلاق الإسلامية وصلتها بالتصوف

- الأسس العامة لعلم الأخلاق في الإسلام
- التصـــوف وصـــلته بالأخلاق الإسلامية

الفصل الأول

الأسس العامة للأخلاق في الإسلام

الأخلاق في اللغة جمع خلق - بضم اللام وبسكونها - وهي السجية والطبع وما يجري عليه المرء من عادة لازمة[١]، ويطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس المحمودة منها والمذمومة، ومثال ذلك ما جاء في قوله تعالى ﴿إنك لعلى خلق عظيم﴾[٢] إشارة إلى الأخلاق المحمودة، وفي الحديث «ليس شيء في الميزان أثقل من حسن الخلق»[٣] وكذلك حديث عائشة «كان خلقه القرآن»[٤]، وحديث «ما شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من خلق حسن وإن الله ليبغض الفاحش البذيء»[٥]". وعرف الإمام الغزالي الأخلاق بأنها "هيأة راسخة في النفس، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر، من غير روية وتكلف"[٦]، وإذا كانت هذه الأفعال التي تصدر عن النفس أفعالا جميلة محمودة عقلا وشرعا سميت الهيئة التي تصدر عنها خلقا حسنا، وإذا كانت قبيحة سميت الهيئة التي تصدر عنها خلقا قبيحا.

والأخلاق الإسلامية أخلاق عملية وإن كانت هناك مباديء نظرية أخلاقية في القرآن والسنة، إلا أن الشريعة الإسلامية ركزت على الجوانب

---

١ ابن منظور، لسان العرب، مادة "خلق".

٢ سورة القلم: ٤.

٣ ابن المنظور، لسان العرب، مادة "خلق".

٤ روه أحمد والترمذي.

٥ الترمذي، السنن، الحديث رقم ١٩٢٥.

٦ الغزالي، الإمام أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج٣، ص٥٣.

العملية بعيدا عن الأبحاث الفلسفية، ولذلك نجد أنها أسست على "العمل" سواء أكان عملا دينيا، كأداء العبادات أو عملا دنيويا كالمعاملات، فجميع المفاهيم الأخلاقية التي جاءت في القرآن والسنة تدل دلالة واضحة الصلة بين العمل والأخلاق، ولذلك نجد أن الإسلام قسم العمل إلى قسمين:

١. عمل حسنٌ أو خيرٌ، يثاب فاعله إما في الدنيا أو في الآخرة أو في كليهما، ومن هذا النوع قوله تعالى ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا﴾[٢]، وقوله: ﴿من عمل صالحا فلنفسه﴾[٣].

٢. عمل سيئٌ أو شرير، يعاقب فاعله في الدنيا أو في الآخرة أو يعفو عنه ربه إن شاء، كما جاء في قوله تعالى ﴿ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾[٤]، وقوله: ﴿من يعمل سوءا يجز به﴾، وبناءا على هذا يمكن أن نقسم الأخلاق المحمودة إلى أصناف ثلاثة:

١. أخلاقيات قبل الشروع في العمل، وهي التي ينبغي للإنسان أن يتقيد بها قبل الشروع في العمل، وهي:

أ. الزهد، وهو العزوف والترك عن كل ما يحول بينك وبين العمل الذي تريد إنجازه من الأهواء. وعند الصوفية عزوف النفس عن الدنيا، وإنزوائها عنها طوعا مع القدرة عليها، فإذا أراد الإنسان أن ينجز عملا فلابد أن يعزف عما سواه

---

١ سورة الزلزلة: ٧.

٢ سورة الكهف: ٣٠.

٣ سورة الجاثية: ١٥.

٤ سورة الزلزلة: ٨.

وينقطع إلى عمله، وغالبا ما يكون هذا العزوف والانقطاع مؤقتا، لأن الإنسان لا يكون على نوع واحد من العمل في جميع الأحوال. ومما جاء في القرآن من هذا النوع، قوله تعالى ﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه﴾[1].

ب. الخوف أو الخشية: وهو توقع النفس حصول مكروه في الاستقبال نتيجة للفشل في الأداء. وهو نوعان، الخوف من الله والخوف من الناس أو المجتمع، وقد ذكر القرآن هذين النوعين من الخوف كقوله تعالى ﴿لباس الجوع والخوف﴾ وكذلك ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾[2] وكذلك ﴿ذلك لمن خشي ربه﴾[3] وقوله ﴿فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية﴾ وكذلك ﴿فلا تخشوا الناس واخشون﴾[4].

ج. التوكل: وهو أن تكل أمرك إلى الله وحده، وأصله الاعتقاد بالعناية الإلهية، وهو يكسب النفس بالطمأنينة والثقة والراحة. والتوكل لا يعني ترك العمل وإنما المقصود أن يؤدي الإنسان ما عليه من الواجبات والأعمال ويتوكل على الله فيما ليس باستطاعته أن يفعل معتقدا بتوفيق الله وعنايته. ومما جاء في القرآن كقوله تعالى ﴿وعلى الله

---

١ سورة الشورى: ٢٠.

٢ سورة فاطر: ٢٨.

٣ سورة البينة: ٨.

٤ سورة المائدة: ٤٤.

فليتوكل المتوكلون﴾[1] وقوله ﴿توكل على الله وكفى بالله وكيلا﴾ وقوله ﴿وعلى الله فتوكلوا إن كنتم صادقين﴾[2]، وكذلك قوله ﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾[3]، وقوله ﴿إن الله يحب المتوكلين﴾[4].

٢. أخلاقيات الأداء، وهي التي ينبغي للإنسان أن يتقيد بها أثناء أداء العمل وهي نوعان، قلبية، كالإخلاص والأمانة والتقوى. وقالبية، كالصبر والإتقان والإبداع والتجديد.

أ. الإخلاص: وهو الصدق في النية، قال تعالى ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾[5]، وقال ﴿ألا لله الدين الخالص﴾[6]، وقال أيضا ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله﴾[7].

ب. الأمانة: فيجب على الإنسان أن يؤدي عمله على أكمل وجه حسب استطاعته، وذلك لما جاء في القرآن كقوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾[8]، وذكر ابن تيمية أن الأمانات نوعان، وهي الولايات والأموال، فيجب على الوالى أن يؤدي هذه الأمانات إلى

---

١ سورة إبراهيم: ١٢.

٢ سورة المائدة: ٢٣.

٣ سورة الطلاق: ٣.

٤ سورة آل عمران: ١٥٩.

٥ سورة البينة: ٥.

٦ سورة الزمر: ٣.

٧ سورة النساء: ١٤٦.

٨ سورة النساء: ٥٨.

أهلها أي المستحقين لها، وكذلك الأموال سواء أكانت أموالا عامة أو خاصة يجب أداؤها إلى أصحابها[1].

د. الصبر: وهو من الفضائل الخلقية التي ينبغي للإنسان أن يستعين بها أثناء أداء العمل، ومصدره إدراك الإنسان أن نتيجة عمله تكون بمقدار صبر المؤدي أثناء الأداء، ولذلك جاء في القرآن أن أجر الصابرين يكون بغير حساب، كقوله تعالى ﴿إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب﴾[2]، وقال ﴿وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا﴾[3]، وقال أيضا ﴿ولنجزي الذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[4]، وقوله ﴿واصبروا إن الله مع الصابرين﴾.[5]

هـ. الإتقان: والإتقان في العمل من أهم أخلاقيات العمل في الإسلام، ولذلك قال الرسول ﷺ، «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه»[6]، لأن عدم الإتقان يؤدي غالبا إلى الفشل والخيبة، والإتقان يأتي بعد المداومة على فعله ولذلك جاء الحديث بأن النبي ﷺ «إذا عمل عملا أثبته»[7] أي داوم

---

١ ابن تيمية، أحمد، السياسة الشرعية، ص٦.

٢ سورة الزمر: ١٠.

٣ سورة الإنسان: ١٢.

٤ سورة النحل: ٩٦.

٥ سورة الأنفال: ٤٦.

٦ مجمع الزوائد، ج٤، ص ٩٨.

٧ مسلم، الصحيح، الحديث رقم ١٢٣٥.

على فعله.

و. الإبداع: هو من أخلاقيات العمل في الإسلام، وقد مدح الله سبحانه وتعالى نفسه بأنه ﴿بديع السموات والأرض﴾[١] أي أنه هو الذي أبدعهما من غير أن يقلد على أحد قبله أو يستعين بغيره، فدل هذا على أن الإبداع في العمل أخلاق محمودة.

ز. التجديد: وهو من أخلاقيات العمل المحمودة، وذلك لما قال النبي ﷺ، «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[٢]، فإذا كان الدين الذي أخبرنا الله أنه أتمه يحتاج إلى من يجدده في رأس كل قرن فما دونه من الأعمال الدنيوية والأخروية أحوج إلى التجديد.

٣. أخلاقيات ما بعد إتمام العمل:

أ. الشكر: وهو اعتراف الجميل، وهو واجب لكل من أحسن إليك، ولذلك قال الرسول ﷺ «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»[٣] وقال الله تعالى ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾[٤]، وقال أيضا ﴿واشكروا لي ولا تكفرون﴾[٥]،

---

١ سورة البقرة: ١١٧.

٢ أبو داؤد، السنن، الحديث رقم ٣٧٤٠.

٣ القرطبي، تفسير القرطبي، ج٢٠، ص ١٠٢.

٤ سورة السبأ: ١٣.

٥ سورة إبراهيم: ٧.

وقال ﴿سيجزي الله الشاكرين﴾[1].

ب. الرضاء: وهو القبول والقناعة، فيحسن بالمرء أن يقبل ويرضى بما قسمه الله، فذلك يمنحه راحة القلب وطمأنينة في النفس، أما إذا لم يتقبل الإنسان نتائج علمه بعد أن بذل اقصى ما يستطيع من جهد، استولى على نفسه القلق والحسرة وإنتهى أمره إلى الإنتحار كما نرى اليوم كثيرا في المجتمع الياباني وغيره من المجتمعات المادية.

ج. التوبة: وهي عند الصوفية الرجوع عن طريق البعد إلى طريق القرب[2]، وذلك تبعا لمنهجهم المبني على التصفية، لكن إذا رجعنا إلى القرآن نجد أن التوبة تكون بعد العمل وليس قبله، فإذا عمل الإنسان عملا لا أخلاقيا وجب عليه أن يتوب ويرجع منه وأن يندم ولا يعود إليه، وقال تعالى ﴿وتوبوا إلى الله جميعا﴾[3]، وقوله تعالى ﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾.[4]

---

١ سورة البقرة: ١٥٢.

٢ الغزالي، الإمام، كتاب الأربعين، ص١٤٣.

٣ سورة النور: ٣١.

٤ سورة البقرة: ٢٢٢.

الفصل الثاني

التصوف وصلته بالأخلاق الإسلامية

تكاد كلمة الباحثين تجمع على أن موضوع التصوف هو الأخلاق، وقد أشرنا فيما سبق إلى بعض تعريفات التصوف التي نقلها القشيري من شيوخ الصوفية، ومنها قول محمد بن على القصاب في التصوف بأنه "أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام"[١]، وقول الكتاني "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء"[٢]، وقول الجريري "التصوف مراقبة الأحوال، ولزوم الأدب"[٣]، ويرى الشيخ مصطفي عبد الرازق أن علم الشريعة انقسم إلى قسمين، قسم يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة التي تجري على الجوارح والأعضاء الجسمية، وقسم آخر يدل على الأعمال الباطنة ويدعو إليها، والأعمال الباطنة هي أعمال القلوب، وسمي هذا العلم الأخير علم التصوف. ويرى أن موضوع التصوف في عصوره الأولى كانت أعمال القلوب، أي الأخلاق الدينية والعبادة، وللتأكيد على هذا الرأي ينقل كلام ابن القيم في مدارج السالكين، ومفاده أن كلمة الناطقين في هذا العلم اتفقت على أن التصوف هو الخلق، ولما اتسعت أنظار الباحثين في العلوم الدينية اتخذ هذا العلم بعدا آخر وهو البحث عن أساليب ومناهج خاصة بهم تمكنهم من الوصول إلى معرفة الله وتوحيده، وأما منهجهم في

---

١ القشيري، الرسالة، ص٥٥٢.

٢ القشيري، الرسالة، ص٥٥٤.

٣ القشيري، الرسالة، ص٥٥٥.

الوصول إلى معرفة من هذا القبيل فهو إما عن طريق الاستدلال والتعلم أو عن طريق الكشف والالهام[1].

وقد أكد عدد من الباحثين المعاصرين هاتين الوظيفتين للتصوف، وهما وظيفة خلقية وأخرى عقيدية، وفي هذا الصدد يقول الشيخ حسنين مخلوف في مقدمته التي وضعها لـــ"رسالة المسترشدين" للمحاسبي:"التصوف الإسلامي تربية علمية وعملية للنفوس، وعلاج لأمراض القلوب، وغرس للفضائل، واقتلاع للرذائل، وقمع للشهوات، وتدريب على الصبر والرضا والطاعات. وهو مجاهدة للنفوس ومكابدة لنـــزعاتها، ومحاسبة دقيقة لها على أعمالها وتروكها، وحفظ للقلوب على طوارق الغفلات وهواجس الخطرات، وانقطاع عما يعوق السالك في سيره إلى الله، وزهادة في كل ما يلهي عن ذكر الله ويعلق بالقلوب سواه. وهو معرفة لله ويقين، وتوحيد لله وتمجيد، وتوجه إلى الله، وإقبال عليه.."[2].

ونفس هذا الإتجاه نجد عند وأحد من كبار الصوفية المعاصرين وهو الشيخ عبد الحليم محمود، فقد قال في بعض كتبه "إن المنهج الصوفي إنما هو تحقيق واقعي لقوله تعالى (قد أفلح من زكاها).. أما الغاية فإنها الوصول إلى أشهد أن لا إله إلا الله"[3]. والحقيقة أننا نجد التأكيد على أن موضوع التصوف وغايته هما الأخلاق والتوحيد، أو الصفاء والمشاهدة، نجده في جميع المراحل التي مر بها التصوف طوال تاريخه المديد، فمن القشيري إلى الغزالى، إلى ابن

---

١ عبد الرازق، الشيخ مصطفي، دائرة المعارف الإسلامية "مادة تصوف".

٢ المحاسبي، الحارث بن أسد، رسالة المسترشدين، تحقيق عبد الفتاح أبو غده، المقدمة.

٣ محمود، الشيخ عبد الحليم، قضية التصوف، المدرسة الشاذلية، ص٤٣٨.

عربي والى الكوراني والنابلسي، وأخيرا إلى الشيخ حسنين مخلوف والشيخ عبد الحليم محمود، نري أنهم مجمعون على هذا القول.

وهكذا نجد علم التصوف الذي كان موضوعه في البداية الأخلاق قد ارتبط ارتباطا وثيقا بالعقيدة، بل أصبحت العقيدة الغاية القصوى التي يتطلع إليها علم التصوف، وما علم الأخلاق لدى المتصوفة إلا طريقا للوصول إلى هذه الغاية القصوى. وهذا في الحقيقة حال جميع العلوم الإسلامية ابتداء من الفقه ومرورا بالتصوف وانتهاء بالفلسفة فكل هذه العلوم متصلة بالعقيدة، وهو ما يدل إسلاميتها، فالفقه متصل بالعقيدة لأنه يمثل الجانب العملي لها، وكذلك التصوف على ما بيناه، كما أن الفلسفة ارتبطت بالعقيدة عن طريق المذاهب الكلامية وعن طريق الفلسفة الإلهية عند فلاسفة المسلمين.

والآن فما هي أهمية هذه النتيجة لموضوعنا وهو مكانة التصوف من الفلسفة؟ إننا نستطيع - بعد هذا القدر من البحث في موضوع التصوف وغايته - أن نقول إن التصوف نوع من الأبحاث الفلسفية، ونعني بالتصوف هنا، ذلك التصوف الراقي الذي يتبع في أبحاثه، إما منهجا عقلانيا أو كشفيا، وهما المنهجان اللذان ذكرها الغزالى، أما ذلك النوع من التصوف الذي نجده عند بعض المجذوبين أو ذلك النوع الذي يسميه البعض بالتصوف الشعبي[1]، فليس تصوفا بالمعنى الحقيقي، إذ أنه يعتمد على الخرافات والأساطير أكثر من اعتماده على المناهج المعمولة عند أهل التصوف، وبناءا على ذلك فلا يعتبر تصوفا.

---

١ هيلوله، حرسي، السلفية الوهابية بين مؤيديها ومنتقديها، ص١٥٢.

الفصل الثالث

علم الأخلاق عند الصوفية والفلاسفة

(نصوص مختارة)

أولا: مفهوم الأخلاق عند الفلاسفة، نص مختار من كتاب تهذيب الأخلاق للفيلسوف المسلم أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه[1]

الخلق: حال للنفس داعية لها إلى أفعالها، من غير فكرة ولا روية.

وهذه الحال تنقسم إلى قسمين:

منها ما يكون طبيعياً: من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب، ويهيج من أقل سبب.

وكالإنسان الذي يجب من أيسر شيء، كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه، أو يرتاع من خبر يسمعه. وكالذي يضحك ضحكاً مفرطاً من أدنى شيء يعجبه، وكالذي يغتم ويحزن من أيسر شيء يناله.

ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدرب، وربما كان مبدؤه بالرؤية والفكر، ثم يستمر عليه أولاً فأولا، حتى يصير ملكة وخلقاً.

ولهذا اختلف القدماء في الخلق، فقال بعضهم: الخلق خاص بالنفس غير الناطقة.

وقال بعضهم: قد يكون للنفس الناطقة فيه حظ.

---

١ أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي المعروف بـــ"مسكويه" ولد بالري سنة ٣٢٥هـ ثم أتقن علوم عصره كالمنطق والفلسفة والأدب والشعر والكيمياء والتاريخ وغيرها، وهو معاصر لإبن سينا وأبي حيان التوحيدي وابن عدي وغيرهم من كبار الأدباء والفلاسفة. سكن أصفهان وتفي بها عام ٤٢١هـ.

ثم اختلف الناس أيضاً اختلافاً ثانياً، فقال بعضهم: من كان له خلق طبيعي لم ينتقل عنه.

وقال آخرون: ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للإنسان. ولا نقول إنه غير طبيعي، وذلك أنا مطبوعون على قبول الخلق، بل ننتقل بالتأديب والمواعظ إما سريعاً أو بطيئاً.

وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره، لأنا نشاهده عياناً.

ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلها، وترك الناس همجاً مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم، وهذا ظاهر الشناعة جداً.

وأما الرواقيون[1] فظنوا أن الناس كلهم يخلقون أخياراً بالطبع، ثم بعد ذلك يصيرون أشراراً بمجالسة أهل الشر، والميل إلى الشهوات الرديئة، التي لا تقمع بالتأديب، فينهمك فيها ثم يتوصل إليها من كل وجه، ولا يفكر في الحسن منها والقبيح.

وقوم آخرون كانوا قبل هؤلاء ظنوا أن الناس خلقوا من الطينة السفلى، وهي كدر العالم، فهم لأجل ذلك أشرار بالطبع.

وإنما يصيرون أخياراً بالتأديب والتعليم، إلا أن فيهم من هو في غاية الشر، لا يصلحه التأديب، وفيهم من ليس في غاية الشر، فيمكن أن ينتقل من الشر إلى الخير بالتأديب من الصبا، ثم بمجالسة الأخيار وأهل الفضل.

فأما جالينوس[2] فإنه رأى أن الناس فيهم من هو خير بالطبع، وفيهم من

---

١ الرواقيون: هم تلاميذ زينون الفيلسوف اليوناني.

٢ جالينوس: طبيب وفيلسوف يوناني.

هو شرير بالطبع، وفيهم من هو متوسط بين هذين.

ثم أفسد المذهبين الأولين اللذين ذكرناهما.

أما الأول فبأن قال: إن كان كل الناس أخياراً بالطبع، وإنما ينتقلون إلى الشر بالتعليم، فبالضرورة إما أن يكون تعلمهم الشرور من أنفسهم، وإما من غيرهم.

وإن كانوا تعلموا من غيرهم، فإن المعلمين الذين علموهم الشر أشرار بالطبع، فليس الناس إذاً كلهم أخياراً بالطبع.

وإن كانوا تعلموه من أنفسهم، فإما أن يكون فيهم قوة يشتاقون بها إلى الشر فقط؛ فهم إذاً أشرار بالطبع. وإما أن يكون فيهم مع هذه القوة التي تشتاق إلى الشر، قوة أخرى تشتاق إلى الخير، إلا أن القوة التي تشتاق إلى الشر غالبة قاهرة للتي تشتاق إلى الخير. وعلى هذا أيضاً يكونون أشراراً بالطبع.

وأما الرأي الثاني: فإنه أفسده بمثل هذه الحجة، وذلك أنه قال: إن كان كل الناس أشراراً بالطبع، فإما أن يكونوا تعلموا الخير من غيرهم، أو من أنفسهم. ونعيد الكلام الأول بعينه.

ولما أفسد هذين المذهبين، صحح رأي نفسه من الأمور البينة الظاهرة.

وذلك أنه ظاهر جداً أن من الناس من هو خير بالطبع، وهم قليلون، وليس ينتقل هؤلاء إلى الشر.

ومنهم من هو شرير بالطبع، وهم كثيرون، وليس ينتقل هؤلاء إلى الخير.

ومنهم من هو متوسط بين هذين، وهؤلاء قد ينتقلون بمصاحبة الأخيار ومواعظهم إلى الخير، وقد ينتقلون بمقاربة أهل الشر وإغوائهم إلى الشر.

وأما أرسطوطاليس[1] فقد بين في كتاب الأخلاق، وفي كتاب المقولات أيضاً، أن الشرير قد ينتقل بالتأديب إلى الخير، ولكن ليس على الإطلاق، لأنه يرى أن تكرير المواعظ والتأديب، وأخذ الناس بالسياسات الجيدة الفاضلة لا بد أن يؤثر ضروب التأثير في ضروب الناس، فمنهم من يقبل التأديب ويتحرك إلى الفضيلة بسرعة، ومنهم من يقبله ويتحرك إلى الفضيلة بإبطاء.

ونحن نؤلف من ذلك قياساً وهو هذا:

كل خلق يمكن تغيره، ولا شيء مما يمكن تغيره هو بالطبع.

فإذاً لا خلق، ولا واحد منه بالطبع.

والمقدمتان صحيحتان، والقياس منتج في الضرب الثاني من الشكل الأول.

أما تصحيح المقدمة الأولى وهي أن كل خلق يمكن تغيره، فقد تكلمنا عليه وأوضحناه: وهو بيّن من العيان.

ومما استدللنا به: من وجوب التأديب ونفعه، وتأثيره في الأحداث والصبيان، ومن الشرائع الصادقة التي هي سياسة الله لخلقه.

وأما تصحيح المقدمة الثانية، وهي أنه لا شيء مما يمكن تغيره هو بالطبع، فهو ظاهر أيضاً.

وذلك أنا لا نروم تغيير شيء مما هو بالطبع أبداً.

فإن أي أحد لا يروم أن يغير حركة النار، التي إلى فوق بأن يعودها الحركة إلى أسفل.

ولا أن يعوّد الحجر حركة العلو، يروم بذلك أن يغير حركة الطبيعة التي

---

١ أرسطواطاليس: من أكابر فلاسفة اليونان، ومن أعظم مفكري العالم، وقد كان مؤدباً للإسكندر، نقلت مؤلفاته إلى العربية ويعتبر الفيلسوف المسلم ابن رشد أكبر دارس وشارح لفلسفته.

إلى أسفل.

ولو رامه: ما صح له تغيير شيء من هذا، ولا ما يجري مجراه.

أعني الأمور التي هي بالطبع، فقد صحت المقدمتان، وصح التأليف في الشكل الأول، وهو الضرب الثاني منه، وصار برهاناً.

فأما مراتب الناس في قبول هذه الآداب التي سميناها خلقاً، والمسارعة إلى تعلمها، والحرص عليها فإنها كثيرة، وهي تشاهد وتعاين فيهم، وخاصة في الأطفال، فإن أخلاقهم تظهر فيهم منذ بدء نشأتهم، ولا يستروها بروية، ولا فكر، كما يفعله الرجل التام، الذي انتهى في نشئه وكماله، إلى حيث يعرف من نفسه ما يستقبح منه، فيخفيه بضروب من الحيل، والأفعال المضادة لما في طبعه.

وأنت تتأمل من أخلاق الصبيان واستعدادهم لقبول الأدب، أو نفورهم عنه، أو ما يظهر في بعضهم من القحة، وفي بعضهم من الحياء.

وكذلك ما ترى فيهم من الجود والبخل والرحمة والقسوة والحسد وضده.

ومن الأحوال المتفاوتة: ما تعرف به مراتب الإنسان في قبول الأخلاق الفاضلة، وتعلم معه أنهم ليسوا على رتبة واحدة، وأن فيهم المواتى والممتنع، والسهل السلس، والفظ العسر، والخير والشرير.

والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب لا تحصى كثيرة.

وإذا أهملت الطباع ولم ترض بالتأديب والتقويم، نشأ كل إنسان على سوم طباعه، وبقي عمره كله على الحال التي كان عليها في الطفولية، وتبع ما وافقه في الطبع، إما الغضب وإما اللذة وإما الزعارة،[1] وإما الشره، وإما غير ذلك من الطباع المذمومة!

١ الزعارة: سوء الخلق، والأزعر: المنسوب إلى الزعارة.

ثانيا: مفهوم الأخلاق عند الصوفية "نصّ مختار من كتاب إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي

من كتاب رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلب

الحمد الذي صرف الأمور بتدبيره، وعدل تركيب الخلق فأحسن في تصويره، وزين صورة الإنسان بحسن تقويمه وتقديره، وحرسه من الزيادة والنقصان في شكله ومقاديره، وفوض تحسين الأخلاق إلى اجتهاد العبد وتشميره، واستحثه على تهذيبها بتخويفه وتحذيره، وسهل على خواص عباده تهذيب الأخلاق بتوفيقه وتيسيره، وامتن عليهم بتسهيل صعبه وعسيره. والصلاة والسلام على محمد عبد الله ونبيه وحبيبه، وصفيه وبشيره ونذيره، الذي كان يلوح أنوار النبوة من بين أساريره، ويستشرف حقيقة الحق من مخايله وتباشيره، وعلى آله وأصحابه الذين طهروا وجه الإسلام من ظلمة الكفر ودياجيره، وحسموا مادة الباطل فلم يتدنسوا بقليله ولا بكثيره.

أما بعد: فالخلق الحسن صفة سيد المرسلين وأفضل أعمال الصديقين وهو على التحقيق شطر الدين وثمرة مجاهدة المتقين، ورياضة المتعبدين، والأخلاق السيئة هي السموم القاتلة والمهلكات الدامغة والمخازي الفاضحة والرذائل الواضحة، والخبائث المبعدة عن جوار رب العالمين المنخرطة بصاحبها في سلك الشياطين، وهي الأبواب المفتوحة إلى نار الله تعالى الموقدة التي تطلع على الأفئدة كما أن الأخلاق الجميلة هي الأبواب المفتوحة من القلب إلى نعيم الجنان وجوار الرحمن، والأخلاق الخبيثة أمراض القلوب وأسقام النفوس إلا أنه مرض يفوت حياة الأبد. وأين منه المرض الذي لا يفوت إلا حياة الجسد. ومهما اشتدت عناية الأطباء بضبط قوانين العلاج للأبدان وليس في مرضها إلا فوت الحياة الفانية، فالعناية بضبط قوانين العلاج لأمراض القلوب وفي مرضها فوت حياة

باقية أولى، وهذا النوع من الطب واجب تعلمه على كل ذي لب إذ لا يخلو قلب من القلوب عن أسقام لو أهملت تراكمت وترادفت العلل وتظاهرت فيحتاج العبد إلى تأنق في معرفة عللها وأسبابها، ثم إلى تشمير في علاجها وإصلاحها، فمعالجتها هو المراد بقوله تعالى: ﴿قد أفلح من زكاها﴾ وإهمالها هو المراد بقوله: ﴿وقد خاب من دساها﴾ ونحن نشير في هذا الكتاب إلى جمل من أمراض القلوب وكيفية القول في معالجتها على الجملة من غير تفصيل لعلاج خصوص الأمراض فإن ذلك يأتي في بقية الكتب من هذا الربع، وغرضنا الآن النظر الكلي في تهذيب الأخلاق وتمهيد مناهجها ونحن نذكر ونجعل علاج البدن مثالاً له ليقرب من الأفهام دركه ويتضح ذلك ببيان فضيلة حسن الخلق ثم بيان حقيقة حسن الخلق ثم بيان قبول الأخلاق للتغير بالرياضة ثم بيان السبب الذي به ينال حسن الخلق ثم بيان الطرق التي بها يعرف تفصيل الطرق إلى تهذيب الأخلاق ورياضة النفوس ثم بيان العلامات التي بها يعرف مرض القلب ثم بيان الطرق التي بها يعرف الإنسان عيوب نفسه ثم بيان شواهد النقل على أن طريق المعالجة للقلوب بترك الشهوات لا غير ثم بيان علامات حسن الخلق ثم بيان الطريق في رياضة الصبيان في أول النشو ثم بيان شروط الإرادة ومقدمات المجاهدة فهي أحد عشر فصلاً يجمع مقاصدها هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

بيان فضيلة حسن الخلق ومذمة سوء الخلق

قال الله تعالى لنبيه وحبيبه مثنياً عليه ومظهراً نعمته لديه ﴿وإنك على خلق عظيم﴾ وقالت عائشة رضي الله عنها: "كان رسول الله ﷺ خلقه القرآن"[1]

---

١ حديث عائشة كان خلقه القرآن تقدم وهو عند م.

وسأل رجل رسول الله ﷺ عن حسن الخلق فتلا قوله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ ثم قال ﷺ: «هو أن تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك» وقال ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» وقال ﷺ: «أثقل ما يوضع في الميزان يوم القيامة تقوى الله وحسن الخلق» وجاء رجل إلى رسول الله ﷺ من بين يديه فقال: «يا رسول الله ما الدين؟ قال حسن الخلق، فأتاه من قبل يمينه فقال يا رسول الله ما الدين؟ قال حسن الخلق، ثم أتاه من قبل شماله فقال ما الدين؟ فقال حسن الخلق، ثم أتاه من ورائه فقال يا رسول الله ما الدين؟ فالتفت إليه وقال أما تفقه هو أن لا تغضب» وقيل: «يا رسول الله ما الشؤم قال سوء الخلق» وقال رجل لرسول الله ﷺ أوصني فقال: «اتق الله حيث كنت قال زدني قال أتبع السيئة الحسنة تمحها قال زدني قال خالق الناس بخلق حسن» وسئل عليه السلام «أي الأعمال أفضل قال حسن الخلق» وقال ﷺ: «ما حسن الله خلق عبد وخلقه فيطعمه النار» وقال الفضيل قيل لرسول الله ﷺ «إن فلانة تصوم النهار وتقوم الليل وهي سيئة الخلق تؤذي جيرانها بلسانها قال لا خير فيها هي من أهل النار» وقال أبو الدرداء سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أول ما يوضع في الميزان حسن الخلق والسخاء ولما خلق الله الإيمان قال اللهم قوني فقواه بحسن الخلق والسخاء ولما خلق الله الكفر قال اللهم قوني فقواه بالبخل وسوء الخلق» وقال ﷺ: «إن الله استخلص هذا الدين لنفسه ولا يصلح لدينكم إلا السخاء وحسن الخلق ألا فزينوا دينكم بهما» وقال عليه السلام: «حسن الخلق خلق الله الأعظم» وقيل «يا رسول الله أي المؤمنين أفضل إيماناً قال أحسن خلقا» وقال ﷺ: «إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم فسعوهم ببسط الوجه وحسن الخلق» وقال أيضاً ﷺ: «سوء الخلق يفسد العمل كما يفسد الخل العسل»

وعن جرير بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «إنك امرؤ قد حسن الله خلقك فحسن خلقك» وعن البراء بن عازب قال كان رسول الله ﷺ أحسن الناس وجهاً وأحسنهم خلقاً. وعن أبي مسعود البدري قال كان رسول الله ﷺ يقول في دعائه «اللهم حسنت خلقي فحسن خلقي» وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ يكثر الدعاء فيقول: «اللهم إني أسألك الصحة والعافية وحسن الخلق» وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «كرم المؤمن دينه وحسبه حسن خلقه ومروءته عقله» وعن أسامة بن شريك قال: «شهدت الأعاريب يسألون النبي ﷺ يقولون ما خير ما أعطى العبد قال: خلق حسن» وقال ﷺ: «إن أحبكم إليّ وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً» وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من لم تكن فيه أو واحدة منهن فلا تعتدوا بشيء من عمله: تقوى تحجزه عن معاصي الله أو حلم يكف به السفيه أو خلق يعيش به بين الناس» وكان من دعائه ﷺ في افتتاح الصلاة: «اللهم اهدني لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت واصرف عني سيئها لا يصرف عني سيئها إلا أنت» وقال أنس بينما نحن مع رسول الله ﷺ يوماً إذ قال: «إن حسن الخلق ليذيب الخطيئة كما تذيب الشمس الجليد» وقال عليه السلام: «من سعادة المرء حسن الخلق» وقال ﷺ: «اليمن حسن الخلق» وقال عليه السلام لأبي ذر: «يا أبا ذر لا عقل كالتدبير ولا حسب كحسن الخلق» وعن أنس قال: «قالت أم حبيبة لرسول الله ﷺ: أرأيت المرأة يكون لها زوجان في الدنيا فتموت ويموتان ويدخلون الجنة لأيهما هي تكون، قال لأحسنهما خلقاً كان عندها في الدنيا يا أم حبيبة ذهب حسن الخلق بخيري الدنيا والآخرة» وقال ﷺ: «إن المسلم المسدد ليدرك درجة الصائم القائم بحسن خلقه وكرم مرتبته» وفي رواية «درجة الظمآن

في الهواجر» وقال عبد الرحمن بن سمرة كنا عند النبي ﷺ فقال: «إني رأيت البارحة عجباً رأيت رجلاً من أمتي جاثياً على ركبتيه وبينه وبين الله حجاب فجاء حسن خلقه فأدخله على الله تعالى» وقال أنس قال النبي ﷺ: «إن العبد ليبلغ بحسن خلقه عظيم درجات الآخرة وشرف المنازل وإنه لضعيف في العبادة» وروي «أن عمر ﵁ استأذن على النبي ﷺ وعنده نساء من نساء قريش يكلمنه ويستكثرنه عالية أصواتهن على صوته فلما استأذن عمر ﵁ تبادرن الحجاب فدخل عمر ورسول الله ﷺ يضحك فقال عمر ﵁ممّ تضحك بأبي أنت وأمي يا رسول الله، فقال عجبت لهؤلاء اللاتي كن عندي لما سمعن صوتك تبادرن بالحجاب فقال عمر أنت كنت أحق أن يهبنك يا رسول الله ثم أقبل عليهن عمر فقال يا عدوات أنفسهن أتهبنني ولا تهبن رسول الله ﷺ قلن نعم أنت أغلظ وأفظ من رسول الله ﷺ فقال ﷺ إيها يا ابن الخطاب والذي نفسي بيدي ما لقيك الشيطان قط سالكاً فجاً إلا سلك فجاً غير فجك» وقال ﷺ: «سوء الخلق ذنب لا يغفر وسوء الظن خطية تفوح» وقال عليه السلام: «إن العبد ليبلغ من سوء خلقه أسفل درك جهنم».

الآثار

قال ابن لقمان الحكيم لأبيه يا أبت أي الخصال من الإنسان خير، قال: الدين، قال فإذا كانت اثنتين قال الدين وحسن الخلق، قال فإذا كانت ثلاثاً، قال الدين والمال والحياء، قال فإذا كانت أربعاً، قال الدين والمال والحياء وحسن الخلق، قال فإذا كانت خمساً قال الدين والمال والحياء وحسن الخلق والسخاء، قال فإذا كانت ستاً، قال يا بني إذا اجتمعت فيه الخمس خصال فهو نقي تقي ولله ولي ومن الشيطان بري.

وقال الحسن: من ساء خلقه عذب نفسه. وقال أنس بن مالك: إن العبد ليبلغ بحسن خلقه أعلى درجة في الجنة وهو غير عابد ويبلغ بسوء خلقه أسفل درك في جنهم وهو عابد. وقال يحيى بن معاذ في سعة الأخلاق كنوز الأرزاق، وقال وهب بن منبه: مثل السيء الخلق كمثل الفخارة المكسورة لا ترقع ولا تعاد طيناً، وقال الفضيل: لأن يصحبني فاجر حسن الخلق أحب إلي من أن يصحبني عابد سيء الخلق. وصحب ابن المبارك رجلاً سيء الخلق في سفر فكان يحتمل منه ويداريه فلما فارقه بكى فقيل له في ذلك فقال بكيته رحمة له فارقته وخلقه معه لم يفارقه. وقال الجنيد: أربع ترفع العبد إلى أعلى الدرجات وإن قل عمله وعلمه: الحلم والتواضع والسخاء وحسن الخلق وهو كمال الإيمان، وقال الكتاني التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف. وقال عمر ﵁ خالطوا الناس بالأخلاق وزايلوهم بالأعمال، وقال يحيى بن معاذ سوء الخلق سيئة لا تنفع معها كثرة الحسنات وحسن الخلق حسنة لا تضر معها كثرة السيئات، وسئل ابن عباس ما الكرم فقال هو ما بين الله في كتابه العزيز ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ قيل فما الحسب قال أحسنكم خلقاً أفضلكم حسباً، وقال لكل بنيان أساس وأساس الإسلام حسن الخلق، وقال عطاء: ما ارتفع من ارتفع إلا بالخلق الحسن، ولم ينل أحد كماله إلى المصطفى ﷺ فأقرب الخلق إلى الله عز وجل السالكون آثاره بحسن الخلق.

بيان حقيقة حسن الخلق وسوء الخلق

اعلم أن الناس قد تكلموا في حقيقة حسن الخلق وأنه ما هو وما تعرضوا لحقيقته وإنما تعرضوا لثمرته ثم لم يستوعبوا جميع ثمراته بل ذكر كل واحد من ثمراته ما خطر له وما كان حاضراً في ذهنه ولم يصرفوا العناية إلى

ذكر حده وحقيقته المحيطة بجميع ثمراته على التفصيل والاستيعاب وذلك كقول الحسن: حسن الخلق بسط الوجه وبذل الندى وكف الأذى. وقال الواسطي هو أن لا يخاصم ولا يخاصم من شدة معرفته بالله تعالى، وقال شاه الكرماني: هو كف الأذى واحتمالا لمؤمن. وقال بعضهم هو أن يكون من الناس قريباً وفيما بينهم غريباً. وقال الواسطي مرة هو إرضاء الخلق في السراء والضراء وقال أبو عثمان هو الرضا عن الله تعالى، وسئل سهل التستري عن حسن الخلق فقال أدناه الاحتمال وترك المكافأة والرحمة للظالم والاستغفار له والشفقة عليه، وقال مرة أن لا يتهم الحق في الرزق ويثق به ويسكن إلى الوفاء بما ضمن فيطيعه ولا يعصيه في جميع الأمور فيما بينه وبينه وفيما بينه وبين الناس. وقال علي رضي الله عنه حسن الخلق في ثلاث خصال اجتناب المحارم وطلب الحلال والتوسعة على العيال، وقال الحسين بن منصور هو أن لا يؤثر فيك جفاء الخلق بعد مطالعتك للحق، وقال أبو سعيد الخراز هو أن لا يكون لك همّ غير الله تعالى فهذا وأمثاله كثير وهو تعرض لثمرات حسن الخلق لا لنفسه ثم ليس هو محيطاً بجميع الثمرات أيضاً وكشف الغطاء عن الحقيقة أولى من نقل الأقاويل المختلفة فنقول الخلق والخلق عبارتان مستعملتان معاً يقال فلان حسن الخلق والخلق أي حسن الباطن والظاهر فيراد بالخلق الصورة الظاهرة ويراد بالخلق الصورة الباطنة، وذلك لأن الإنسان مركب من جسد مدرك بالبصر ومن روح ونفس مدرك بالبصيرة، ولكل واحد منهما هيئة وصورة إما قبيحة وإما جميلة فالنفس المدركة بالبصيرة أعظم قدراً من الجسد المدرك بالبصر ولذلك عظم الله أمره بإضافته إليه إذ قال تعالى: ﴿إني خالق بشراً من طين . فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ فنبه على أن الجسد منسوب إلى الطين والروح إلى رب العالمين، والمراد بالروح والنفس في

هذا المقام واحد فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً وإنما قلنا إنها هيئة راسخة لأن من يصدر منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوت رسوخ وإنما اشترطنا أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية لأن من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم، فههنا أربعة أمور: أحدها فعل الجميل والقبيح. والثاني القدرة عليهما. والثالث المعرفة بهما. والرابع هيئة للنفس بها تميل إلى أحد الجانبين ويتيسر عليها أحد الأمرين إما الحسن وإما القبيح وليس الخلق عبارة عن الفعل فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل إما لفقد المال أو لمانع وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل إما لباعث أو لرياء وليس هو عبارة عن القوة لأن نسبة القوة إلى الإمساك والإعطاء بل إلى الضدين واحد وكل إنسان خلق بالفطرة قادر على الإعطاء والإمساك وذلك لا يوجب خلق البخل ولا خلق السخاء وليس هو عبارة عن المعرفة فإن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعاً على وجه واحد بل هو عبارة عن المعنى الرابع وهو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة وكما أن حسن الصورة الظاهر مطلقاً لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخد بل لا بد من الحسن في جميعها حتى يتم حسن الخلق فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق وهو قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث. أما قوة العلم فحسنها وصلاحها في أن تصير بحيث يسهل بها درك الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال وبين الحق

والباطل في الاعتقادات وبين الجميل والقبيح في الأفعال فإذا صلحت هذه القوة حصل منها ثمرة الحكمة والحكمة رأس الأخلاق الحسنة وهي التي قال الله فيها ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ وأما قوة الغضب فحسنها في أن يصير انقباضها وانبساطها على حد ما تقتضيه الحكمة وكذلك الشهوة حسنها وصلاحها في أن تكون تحت إشارة الحكمة أعني إشارة العقل والشرع. وأما قوة العدل فهو ضبط الشهوة والغضب تحت إشارة العقل والشرع فالعقل مثاله مثال الناصح المشير وقوة العدل هي القدرة ومثالها مثال المنفذ الممضي لإشارة العقل والغضب هو الذي تنفذ فيه الإشارة ومثاله مثال كلب الصيد فإنه يحتاج إلى أن يؤدب حتى يكون استرساله وتوقفه بحسب الإشارة لا بحسب هيجان شهوة النفس والشهوة مثالها مثال الفرس الذي يركب في طلب الصيد فإنه تارة يكون مروضاً مؤدباً وتارة يكون جموحاً فمن استوت فيه هذه الخصال واعتدلت فهو حسن الخلق مطلقاً ومن اعتدل فيه بعضها دون البعض فهو حسن الخلق بالإضافة إلى ذلك المعنى خاصة كالذي يحسن بعض أجزاء وجهه دون بعض وحسن القوة الغضبية واعتدالها يعبر عنه بالشجاعة وحسن قوة الشهوة واعتدالها يعبر عنه بالعفة فإن مالت قوة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزيادة تسمى تهوراً وإن مالت إلى الضعف والنقصان تسمى جبناً وخوراً وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى شرهاً وإن مالت إلى النقصان تسمى جموداً والمحمود هو الوسط وهو الفضيلة والطرفان رذيلتان مذمومتان والعدل إذا فات فليس له طرفا زيادة ونقصان بل له ضد واحد ومقابل وهو الجور. وأما الحكمة فيسمى إفراطها عند الاستعمال في الأغراض الفاسدة خبثاً وجربزة ويسمى تفريطها بلهاً والوسط هو الذي يختص باسم الحكمة فإذن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة: الحكمة

والشجاعة والعفة والعدل، ونعني بالحكمة حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية، ونعني بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على مقتضى الحكمة وتضبطهما في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها، ونعني بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل في إقدامها وإحجامها ونعني بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها إذ من اعتدال قوة العقل يحصل حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة الرأي وإصابة الظن والتفطن لدقائق الأعمال وخفايا آفات النفوس ومن إفراطها تصدر الجربزة والمكر والخداع والدهاء ومن تفريطها يصدر البله والغمارة والحمق والجنون، وأعني بالغمارة قلة التجربة في الأمور مع سلامة التخيل فقد يكون الإنسان غمرا في شيء دون شيء والفرق بين الحمق والجنون أن الأحمق مقصوده صحيح ولكن سلوكه الطريق فاسد فلا تكون له روية صحيحة في سلوك الطريق الموصل إلى الغرض. وأما المجنون فإنه يختار ما لا ينبغي أن يختار فيكون أصل اختياره وإيثاره فاسداً. وأما خلق الشجاعة فيصدر منه الكرم والنجدة والشهامة وكسر النفس والاحتمال والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار والتودد وأمثالها وهي أخلاق محمودة وأما إفراطها وهو التهور فيصدر منه الصلف والبذخ والاستشاطة والتكبر والعجب. وأما تفريطها فيصدر منه المهانة والذلة والجزع والخساسة وصغر النفس والانقباض عن تناول الحق الواجب. وأما خلق العفة فيصدر منه السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع واللطافة والمساعدة والظرف وقلة الطمع، وأما ميلها إلى الإفراط أو التفريض فيحصل منه الحرص والشره والوقاحة والخبث والتبذير والتقصير والرياء والهتكة والمجانة والعبث والملق والحسد والشماتة والتذلل

للأغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك فأمهات محاسن الأخلاق هذه الفضائل الأربعة وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدل والباقي فروعها ولم يبلغ كمال الاعتدال في هذه الأربع إلى رسول الله ﷺ والناس بعده متفاوتون في القرب والبعد منه فكل من قرب منه في هذه الأخلاق فهو قريب من الله تعالى بقدر قربه من رسول الله ﷺ وكل من جمع كمال هذه الأخلاق استحق أن يكون بين الخلق ملكاً مطاعاً يرجع الخلق كلهم إليه ويقتدون به في جميع الأفعال، ومن انفك عن هذه الأخلاق كلها واتصف بأضدادها استحق أن يخرج من بين البلاد والعباد فإنه قد قرب من الشيطان اللعين المبعد فينبغي أن يبعد كما أن الأول قريب من الملك المقرب فينبغي أن يقتدى به ويتقرب إليه فإن رسول الله ﷺ لم يبعث إلا ليتمم مكارم الأخلاق كما قال وقد أشار القرآن إلى هذه الأخلاق في أوصاف المؤمنين فقال تعالى: ﴿إنما المؤمنين الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾ فالإيمان بالله وبرسوله من غير ارتياب هو قوة اليقين وهو ثمرة العقل ومنتهى الحكمة والمجاهدة بالمال هو السخاء الذي يرجع إلى ضبط قوة الشهوة والمجاهدة بالنفس هي الشجاعة التي ترجع إلى استعمال قوة الغضب على شرط العقل وحد الاعتدال فقد وصف الله تعالى الصحابة فقال ﴿أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾ إشارة إلى أن للشدة موضعاً وللرحمة موضعاً فليس الكمال في الشدة بكل حال ولا في الرحمة بكل حال فهذا بيان معنى الخلق وحسنه وقبحه وبيان أركانه وثمراته وفروعه.

الفصل الرابع

علم الأخلاق عند الفقهاء (نصوص مختارة)

أولا: رأي الإمام الماوردي[1] في الأخلاق "نصّ مختار من كتاب أدب الدنيا والدين"

اعلم أن الله تعالى لنافذ قدرته، وبالغ حكمته، خلق الخلق بتدبيره، وفطرهم بتقديره، فكان من لطيف ما دبَّر، وبديع ما قدّر، أن خلقهم محتاجين، وفطرهم عاجزين، ليكون بالغنى منفرداً، وبالقدرة مختصّاً، حتى يُشْعرنا بقدرته أنه خالق، ويُعلِمنا بغناه أنه رازق، فنُذعن بطاعته رغبة ورهبة، ونقرّ بنقصنا عَجْزاً وحاجة.

ثم جعل الإنسان أكثرَ حاجة من جميع الحيوان، لأن من الحيوان ما يستقلّ بنفسه عن جنسه، والإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه، واستعانته صفة لازمة لطبعه، وخلْقة قائمة في جوهره، ولذلك قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وخُلق الإنسان ضعيفاً﴾، يعني: عن الصبر عما هو إليه مفتقر، واحتمال ما هو عنه عاجز ولما كان الإنسان أكثرَ حاجة من جميع الحيوان، كان أظهر عجزاً، لأن الحاجة إلى الشيء افتقار إليه، والمفتقر إلى الشيء عاجز عنه. وقال بعض الحكماء المتقدمين: استغناؤك عن الشيء، خير من استغنائك به.

وإنما خص الله تعالى الإنسان بكثرة الحاجة، وظهور العجز، نعمة

---

١ هو أبو الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردي البصري من فقهاء الشافعية قاضي القضاة ولد سنة (٣٦٤هـ) بالبصرة ثم انتقل إلى بغداد وولّى القضاء في بلاد كثيرة. له مؤلفات كثيرة نافعة في الفقه والسياسة الشرعية. توفي رحمه الله سنة (٤٥٠هـ).

عليه، ولطفاً به، ليكون ذُلّ الحاجة، ومهانة العجز، يمنعانه من طغيان الغِنَى، وبغْي القدرة، لأن الطغيان مركوز في طبعه إذا استغنى، والبغيَ مستَوْلٍ عليه إذا قدر، وقد أنبأ الله تعالى بذلك عنه، فقال: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى . أن رآه استغنى﴾، ثم ليكون أقوى الأمور شاهداً على نقصه، وأوضحُها دليلاً على عجزه.

وأنشدني بعض أهل الأدب لابن الرومي رحمه الله:

أعَيَّـــرْتَني بالنقصِ والنقصُ شاملٌ ... ومَنْ ذا الذي يُعْطَى الكمالَ فيَكْمُلُ؟
وأشـــهدُ أني نـــاقصٌ غـــير أنني ... إذا قِـــيس بي قـــومٌ كثير تقلَّلُوا
تفاضَلَ هذا الخلْق بالفضلِ والحجا ... ففـــي أيِّمـــا هذينِ أنتَ مفضَّلُ؟
ولـــو مـــنحَ الله الكمال ابن آدمٍ ... لخَلَّـــده، والله مـــا شـــاءَ يفعلُ

ولما خلق الله الإنسان ماسَّ الحاجة، ظاهر العجز، جعل لنيل حاجته أسباباً، ولدفع عجزه حيلاً، دله عليها بالعقل، وأرشده إليها بالفطنة، قال الله تعالى: ﴿والذي قدر فهدى﴾؛ قال مجاهد: قدّر أحوال خلقه، فهدى إلى سبيل الخير والشرّ. وقال ابن مسعود في قوله تعالى: ﴿وهديناه النجدين﴾: يعني الطريقين: طريق الخير، وطريق الشر.

ثم لما كان العقلُ دالاً على أسباب ما تدعو إليه الحاجة، جعل الله تعالى الإدراكَ والظفر موقوفاً على ما قسم وقدّر، كيلا يعتمدون في الأرزاق على عقولهم، وفي العجز على فِطَنهم، لتدوم له الرغبة والرهبة، ويظهر منه الغنى والقدرة، وربما عزب هذا المعنى على من ساء ظنه بخالقه، حتى صار سبيلاً لضلاله، كما قال الشاعر:

سُـــبحانَ من أنزل الأيام منزلَها ... وَصَـــيَّر الناسَ مرفوضاً ومرموقا

فعاقـــلٌ فطِـــن أعـــيْت مذاهبُهُ وجاهـــلٌ خَـــرِقٌ تلقاه مرزوقا
هـــذا الذي تركَ الألبابَ حائرةً وصـــيَّر العاقـــل النحريرَ زنديقا

ولو حَسُن ظنّ العاقل في صحة نظره، لعلمَ من عِلَل المصالح، ما صار به صديقاً لا زنديقاً، لأن من علل المصالح ما هو ظاهر، ومنها ما هو غامض، ومنها ما هو مغيَّب، حكمةٌ استأثر الله بها. ولذلك قال النبي ﷺ: «حسنُ الظن بالله، من عبادة الله».

ثم إن الله تعالى جعل أسباب حاجاته، وحيل عجزه، في الدنيا التي جعلها دار تكليف وعمل، كما جعل الآخرة دار قرار وجزاء، فلزم لذلك أن يصرف الإنسان إلى دنياه حظّاً من عنايته، لأنه لا غنى له عن التزوّد منها لآخرته، ولا له بدّ من سدّ الخُلّة فيها عند حاجته، وليس في هذا القول نقصٌ لما ذكرنا قبل: من ترك فضولها، وزجر النفس عن الرغبة فيها، بل الراغب فيها ملوم، وطالب فضولها مذموم، والرغبة إنما تختص بما جاوز قدرَ الحاجة، والفضول إنما ينطلق على ما زاد على قدر الكفاية. وقد قالا لله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿فإذا فرغت فانصب . وإلى ربك فارغب﴾. قال أهل التأويل: فإذا فرغت من أمور دنياك، فانصبْ في عبادة ربك، وليس هذا القول منه ترغيباً لنبيه ﷺ فيها، ولكن ندَبه إلى أخذ البلغة منها. وعلى هذا المعنى قال ﷺ: «ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة، ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه». ورُوِي عن النبي ﷺ أنه قال: «نعم المطية الدنيا، فارتحلوها تبلغكم الآخرة» وذم رجلٌ الدنيا عند عليّ بن أبي طالب كرم الله وجهه. فقال رضي الله عنه: الدنيا دار صدْق لمن صدقها، ودار نجاة لمن فَهِم عنها، ودار غِنًى لمن تزوّد منها.

وحكى مُقاتل: أن إبراهيم الخليل على نبينا وعليه الصلاة والسلام قال: يا ربِّ حتى متى أتردد في طلب الدنيا؟ فقيل له: أمسك عن هذا، فليس طلب

المعاش من طلب الدنيا. وقال سفيان الثوري رحمة الله عليه: مكتوب في التوراة: إذا كان في البيت بُرٌّ فتعبّد، وإذا لم يكن فاطلُب، يابن آدم حرِّك يدك، يُسَبَّب لك رزقك. وقال بعض الحكماء: ليس من الرغبة في الدنيا اكتسابُ ما يصون العِرض فيها. وقال بعض الأدباء: ليس من الحرص اجتلاب ما يقوت البدن. وقال محمود الوراق:

لا تُتْبِعِ الدنيا وأيامها ذمّاً وإن دارت بك الدائرهْ
مِنْ شرفِ الدنيا ومن فضلها أنّ بها تُستدرك الآخرهْ

فإذنْ قد لزم لما بيناه النظرُ في أمور الدنيا، فواجبٌ سبر أحوالها، والكشف عن جهة انتظامها واختلالها، لنعلم أسباب صلاحها وفسادها، وموادّ عمرانها وخرابها، لتنتفيَ عن أهلها شُبَه الحيرة، وتنجليَ لهم أسباب الخِيَرة، فيقصدوا الأمور من أبوابها، ويعتمدوا صلاح قواعدها وأسبابها.

صلاح الدنيا معتبر من وجهين

واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين: أولُهما ما ينتظم به أمور جملتها. والثاني ما يصلح به حال كل واحد من أهلها، فهما شيئان لا صلاحَ لأحدهما إلا بصاحبه، لأن من صَلَحَتْ حالُه مع فساد الدنيا واختلال أمورها، لن يعدَم أن يتعدَّى إليه فسادها، ويقدَح فيه اختلالها، لأنه منها يستمد، ولها يستعدّ، ومن فسدَت حاله مع صلاح الدنيا، وانتظام أمورها، لم يجد لصلاحها لذة، ولا لاستقامتها أثراً، لأن الإنسان دنيا نفسه، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له، ولا يجدُ الفساد إلا إذا فسدت عليه، لأن نفسه أخص، وحاله أمسّ، فصار نظره إلى ما يخصّه مصروفاً، وفكره على ما يمسه موقوفاً.

واعلم أن الدنيا لم تكن قطّ لجميع أهلها مسعدة، ولا عن كافة ذويها مُعرِضة، لأن إعراضها عن جميعهم عطَب، وإسعادَها لكافتهم فساد، لائتلافهم بالاختلاف والتباين، واتفاقهم بالمساعدة والتعاون، فإذا تساوى حينئذ جميعهم، لم يجد أحدُهم إلى الاستعانة بغيره سبيلاً، وبهم من الحاجة والعجز ما وصفنا، فيذهبوا ضيعة، ويهلِكوا عجزاً. وأما إذا تباينوا واختلفوا، صاروا مؤتلفين بالمعونة، متواصلين بالحاجة، لأن ذا الحاجة وصول، والمحتاج إليه موصول. وقد قال الله تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾. قال الحسن: مختلفين في الرزق، فهذا غنيّ وهذا فقير، ولذلك خلقهم، يعني للاختلاف بالغِنى والفقر. وقال الله تعالى: ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق﴾. غير أن الدنيا إذا صلحت كان إسعادها موفوراً، وإعراضها ميسوراً، لأنها إذا منحت هنّأت وأودعت، وإذا استردّت رفقعت وأبقت؛ وإذا فسدت الدنيا كان إسعادها مكراً، وإعراضها غدراً، لأنها إذا منحت كدَّت وأتعبتْ، وإذا استردّت، استأصلتْ وأجحفتْ، ومع هذا فصلاح الدنيا مُصلح لسائر أهلها، لوفور أماناتهم، وظهور دياناتهم، وفسادها مفسد لسائر أهلها، لقلة أماناتهم، وضعف دياناتهم، وقد وُجد ذلك في مشاهد الحال: تجربةً وعرفاً، كما يقتضيه دليل الحال: تعليلاً وكشفاً، فلا شيء أنفع من صلاحها، كما لا شيء أضرّ من فسادها، لأن ما تقوى به ديانات الناس، وتتوفّر أماناتهم، فلا شيء أحقّ به نفعاً، كما أن ما به تضعف دياناتهم، وتذهب أماناتهم، فلا شيء أجدر به ضراراً.

الـــــناسُ مـــــثل زمـــــانهمْ قـــدَّ الحـــذاءِ علـــى مـــثالِه
ورجـــالُ دهـــرك مثلُ دهرِ كَ في تقلُّــــــبه وحالِـــــــه
وكـــذا إذا فســـدَ الـــزما نُ جـــرى الفسادُ على رجاله

وإذْ قد بلغ بنا القولُ إلى ذلك، فسنبدأ بذكر ما تصلُح به الدنيا، ثم نتلوه بوصف ما يصلح به حال الإنسان فيها.

ما تصلح به أمور الدنيا ستة أشياء

اعلم أن ما به تصلح الدنيا، حتى تصير أحوالها منتظمة، وأمورها ملتئمة، ستةُ أشياء، في قواعدها وإن تفرعت، وهي: دينٌ متَّبَع، وسلطان قاهر، وعدْل شامل، وأمن عامٌّ، وخِصْبٌ دائم، وأمل فسيح.

فأما القاعدة الأولى: وهي الدين المتَّبع: فلأنه يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إراداتها، حتى يصير قاهراً للسرائر، زاجراً للضمائر، رقيباً على النفوس في خلواتها، نصوحاً لها في ملماتها. وهذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها، ولا يصلح الناس إلاّ عليها، فكان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وأحدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها، ولذلك لم يُخْلِ الله تعالى خلقه مذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي واعتقاد ديني، ينقادون لحكمه، فلا تختلف بهم الآراء، ويستسلمون لأمره، فلا تتصرف بهم الأهواء.

وإنما اختلف العلماء ﷺ في العقل والشرع: هل جاء مجيئاً واحداً، أم سبق العقلُ، ثم تعقبه الشرع؟ فقالت طائفة: جاء العقل والشرع معاً مجيئاً واحداً، لم يسبق أحدهما صاحبه.

وقالت طائفة أخرى: بل سبق العقل، ثم تعقبه الشرع، لأنه بكمال العقل يستدلّ على صحة الشرع. وقد قال الله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدًى﴾؟ وذلك لا يوجد منه إلاّ عند كمال عقله. فثبت أن الدين من

أقوى القواعد في صلاح الدنيا، وهو الفرد الأوحد في صلاح الآخرة، وما كان به صلاح الدنيا والآخرة، فحقيق بالعاقل أن يكون به متمسكاً، وعليه محافظاً. وقال بعض الحكماء: الأدب أدبان: أدب شريعة، وأدب سياسة؛ فأدب الشريعة: ما أدّى الفرض، وأدب السياسة: ما عَمَر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان، لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرَّب الأرض فقد ظلم غيره.

وقال سعيد بن حُمَيد:

مـــا صـــحةٌ أبـــداً بـــنافعةٍ	حـــتى يصـــحَّ الـــدينُ والخُلُقُ

وأما القاعدة الثانية: فهي سلطان قاهر، تتألف برهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنْكَفُّ بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوسُ المتعادية، لأن في طباع الناس من حُبّ المغالبة والمنافسة على ما آرثوه، والقهر لمن عاندوه، ما لا ينكفُّون عنه، إلا بمانع قويّ، ورادع مليّ. وقد أفصحَ المتنبي بذلك حيث يقول:

لا يسلم الشرفُ الرفيعُ من الأذى	حتَّـــى يـــراق على جوانبهِ الدمُ
والظلم من شيمِ النفوس فإن تجدْ	ذا عِفَّـــةٍ فلعلَّـــةٍ لا يَظْلِـــمُ

وهذه العلة المانعة من الظلم، لا تخلو من أحد أربعة أشياء: إما عقل زاجر، أو دينٍ حاجز، أو سلطان رادع، أو عجز صادّ؛ فإذا تأملتها لم تجد خامساً يقترن بها، ورهبة السلطان أبلغها، لأن العقلَ والدين ربما كان مضعوفين، أو بداعي الهوى مغلوبين، فتكون رهبة السلطان أشدّ زجراً، وأقوى ردعاً. وقد رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «السلطان ظلّ الله في الأرض،

يأوي إليه كل مظلوم». وروي عنه ﷺ أنه قال: «إن الله ليزعُ بالسلطان، أكثر مما يزعُ بالقرآن». ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن لله حرّاساً في السماء، وحرَّاساً في الأرض، فحرّاسه في السماء الملائكة، وحرّاسته في الأرض الذين يقبضون أرزاقهم، ويذّبون عن الناس». ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «الإمام الجائر خير من الفتنة، وكلٌّ لا خير فيه، وفي بعض الشر خيار». وقال عبد الله بن مسعود: "السلطان يفسد، وما يُصلِح الله به أكثر، فإن عدل فله الأجر، وعليكم الشكر، وإن جار فعليه الوزر، وعليكم الصبر" وقال أبو هريرة ﷺ: سُبَّت العجم بين يدي رسول الله ﷺ، فنهى عن ذلك، وقال: «لا تسبوها، فإنها عَمَرت بلاد الله تعالى، فعاش فيها عباد الله تعالى». وقال بعض البلغاء: السلطان في نفسه إمام متبوع، وفي سيرته دين مشروع، فإن ظلم لم يعدل أحد في حكم، وإن عدل لم يجسر أحد على ظلم وقال بعض الأدباء: إن أقرب الدعوات من الإجابة: دعوة السلطان الصالح، وأولى الحسنات بالأجر والثواب أمرُه ونهيه في وجوه المصالح فهذه آثار السلطان في أحوال الدنيا، وما ينتظم به أمورها. ثم لما في السلطان من حراسة الدين والذّب عنه، ودفع الأهواء منه، وحراسة التبديل فيه، وزجر من شذَّ عنه بارتداد، أو بغى فيه بعناد، أو سعى فيه بفساد. وهذه أمور إن لم تنحسم عن الدين بسلطان قويّ، ورعاية وافية، أسرعَ فيه تبديل ذوي الأهواء، وتحريف ذوي الآراء، فليس دين زال سلطانه، إلا بدّلت أحكامه، وطمست أعلامه، وكان لكل زعيم فيه بدعوة، ولكل عصر فيه وَهْيه أثر، كما أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب، حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً، والتناصر عليه حتماً، لم يكن للسلطان لُبْث، ولا لأيامه صفو، وكان سلطان قهر، ومفسد دهر، ومن هذين الوجهين وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت، زعيم الأمة،

ليكون الدين محروساً بلسطانه، والسلطان جارياً على سنن الدين وأحكامه. وقد قال عبد الله بن المعتز:

الملـــكُ بالـــدين يبقَـــى   والـــدين بالملـــك يَقْـــوَى

واختلف الناس: هل وجب ذلك بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة: وجب بالعقل، لأنه معلوم من حال العقلاء على اختلافهم، الفزع إلى زعيم مندوب، للنظر في مصالحهم. وذهب آخرون إلى وجوبه بالشرع، لأن المقصود بالإمام القيام بأمور شرعية، كإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وقد كان يجوز الاستغناء عنها، بأن لا يراد التعبد بها، فبأن يجوز الاستغناء عما لا يراد إلا لها أولى. وعلى هذا اختلفوا في وجوب بعثة الأنبياء، فمن قال بوجوب ذلك بالعقل، قال بوجوب بعثة الأنبياء، ومن قال بوجوب ذلك بالشرع، منع وجوب بعثة الأنبياء، لأنه لما كان المقصود ببعثهم تعريف المصالح الشرعية، وكان يجوز من المكلفين أن لا تكون هذه الأمور مصلحة لهم، لم يجب بعثة الأنبياء إليهم.

فأما إقامة إمامين أو ثلاثة في عصر واحد، وبلد واحد، فلا يجوز إجماعاً، فأما في بُلدان شتى، وأمصار متباعدة، فقد ذهبت طائفة شاذة إلى جواز ذلك، لأن الإمام مندوب للمصالح، وإذا كان اثنان في بلدين أو ناحيتين، كان كل واحد منهما أقوم بما في يديه، وأضبط لما يليه، ولأنه لما جاز بعثة نبيين في عصر واحد، ولم يؤدّ ذلك إلى إبطال النبوّة، كانت الإمامة أولى، ولا يؤدّي ذلك إلى إبطال الإمامة.

وذهب الجمهور إلى أن إقامة إمامين في عصر واحد لا يجوز شرعاً، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا بويع أميران، فولوا أحدهما». وروي:

«فاقتلوا الأخير منهما». وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا وليتم أبا بكر تجدوه قوياً في دين الله عز وجل ضعيفاً في بدنه. وإذا وليتم عمر تجدوه قوياً في دين الله عز وجل قوياً في بدنه. وإن وليتم علياً تجدوه هادياً مهدياً». فبين بظاهر هذا الكلام أن إقامة جميعهم في عصر واحد لا يصح، ولو صح لأشار إليه، ولنبه عليه. والذي يلزم سلطان الأمة من أمورها سبعة أشياء:

أحدها: حفظ الدين من تبديل فيه، والحث على العمل به، من غير إهمال له.

والثاني: حراسة البيضة، والذب عن الأمة، من عدوّ في الدين، أو باغي نفس أو مال.

والثالث: عمارة البلدان باعتماد مصالحها، وتهذيب سُبُلها ومسالكها.

والرابع: تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين، من غيرت حريف في أخذها وإعطائها.

والخامس: معاناة المظالم والأحكام، بالتسوية بين أهلها، واعتماد النصفَة في فصلها.

والسادس: إقامة الحدود على مستحقها، من غير تجاوز فيها، ولا تقصير عنها.

والسابع: اختيار خلفائه في الأمور، أن يكونوا من أهل الكفاية فيها، والأمانة عليها. فإذا فعل من أفْضَى إليه سلطان الأمة ما ذكرناه من هذه الأشياء السبعة، كان مؤدياً حق الله تعالى فيهم، مستوجباً طاعتهم ومناصحتهم، مستحقاً صدق ميلهم ومحبتهم؛ وإن قصر عنها، ولم يقم بحقها وواجبها، كان بها مُؤاخَذاً، وعليها معاقباً، ثم هو من الرعية على استبطان معصية ومقت، يتربصون الفرص لإظهارها، ويتوقعون الدوائر لإعلانها. وقد

قال الله تعالى: ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً﴾. وفي قوله تعالى: ﴿عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم﴾ تأويلان:

أحدهما: أن العذاب الذي هو من فوقهم: أمراء السوء، والذي من تحت أرجلهم: عبيد السوء. وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما.

والثاني: أن العذاب الذي هو من فوقهم: الرجْم، والذي من تحت أرجلهم: الخسف، وهذا قول مجاهد وسعيد بن جبير. وفي قوله تعالى: ﴿أو يلبسكم شيعاً﴾ تأويلان:

أحدهما: أنه الأهواء المختلفة، وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما.

والثاني: أنه الفتن والاختلاط، وهذا قول مجاهد. ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «ما من أمير على عشرة إلاّ وهو يجيء يوم القيامة مغلولةً يداه إلى عنقه، حتى يكون عمله هو الذي يطلقه أو يُوبِقه». ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «خير أئمتكم الذين تحبوهم ويحبونكم. وشرّ أئمتكم: الذين تبغضوهم ويبغضونكم، وتلعنوهم ويعلنونكم» وهذا صحيح، لأنه إذا كان ذا خير أحبهم وأحبوه، وإذا كان ذا شرّ أبغضهم وأبغضوه. وقد كتب عمر بن الخطاب ﷺ إلى سعد بن أبي وقاص ﷺ: "إن الله تعالى إذا أحب عبداً حببه إلى خلقه، فاعرف مترلتك من الله تعالى بمترلتك من الناس، واعلم أن مالك عند الله، مثل ما لله عندك"، فكان هذا موضحاً لمعنى ما ذكرنا.

وأصل هذا أن خشية الله تبعث على طاعته في خلقه، وطاعته في خلقه تبعث على محبته؛ فلذلك كانت محبتهم دليلاً على خيره وخشيته، وبغضهم دليلاً على شرِّه وقلة مراقبته. وقد قال عمر بن الخطاب ﷺ لبعض خلفائه: أوصيك أن تخشى الله في الناس، ولا تخشى الناس في الله. وقال عمر بن عبد

العزيز لبعض جلسائه: إني أخاف الله فيما تقلدت. فقال له: لست أخاف عليك أن تخاف الله، وإنما أخاف عليك أن لا تخاف الله، وهذا واضح، لأن الخائف من الله تعالى مأمون الحَيْف، كالذي رُوي عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال لأبي مريم السلوليّ، وكان هو الذي قتل أخاه زيد بن الخطاب: والله إني لا أُحبك حتى تحبّ الأرضُ الدم. قال: فأيمنعني ذلك حقاً؟ قال: لا. قال: فلا ضيرَ، إنما يأسى على الحب النساء.

ورَوى عبد الرحمن بن محمد قال: أصدقَ طلحة بن عُبيد الله أم كلثوم بنت أبي بكر مئة ألف درهم، وهو أوّل من أصدق هذا القدر، فمرّ بالمال على عمر بن الخطاب ﷺ، فقال: ما هذا؟ قال صداق أم كلثوم ابنة أبي بكر. فقال: أدخلوه بيت المال، فأخبر بذلك طلحة، وقيل له: كلِّمه في ذلك، فقال: ما أنا بفاعل. لئن كان عمر يرى له فيه حقاً لا يردّه لكلامي، وإن كان لا يرى فيه حقاً ليردّنه. قال: فلما أصبح عمر، أمر بالمال فدُفِع إلى أم كلثوم.

وحكى أن الرشيد حبس أبا العتاهية، فكتب على حائط الحبس:

أمـــا والله إن الظلـــم لـــوْم	ومـــا زال المســـيءُ هو الظلومُ
إلى ديـــان يـــوم الـــدين نمْضي	وعـــند الله تجـــتمع الخصـــوم
ســـتعلم في المعـــاد إذا التقيـــنا	غـــداً عـــند الملـــيك مَنِ الظلومُ

فأُخبر الرشيد بذلك، فبكى بكاءً شديداً، ودعا أبا العتاهية فاستحله، ووهب له ألف دينار، وأطلقه.

وأما القاعدة الثالثة: فهي عدل شامل، يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتعمر به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن

به السلطان؛ فقد قال الهُرْمُزان لعمر حين رآه وقد نام مُتبذِّلاً: عدلت فأمنت فنِمت.

وليس شيءٌ أسرع في خراب الأرض، ولا أفسد لضمائر الخلق، من الجَوْر، لأنه ليس يقف على حدّ، ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل. وقد رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «بئس الزاد إلى المعاد العُدْوان على العباد». وقال ﷺ: «ثلاث مُنْجيات، وثلاث مُهْلِكات: فأما المنجيات فالعدل في الغضب والرضا، وخشية الله في السر والعلانية، والقصد في الغِنَى والفقر. وأما المهلِكات: فشحّ مُطاع، وهوًى متَّبع، وإعجاب المرء بنفسه».

وحكى أن الإسكندر قال لحكماء الهند، وقد رأى قلة الشرائع بها: لم صارت سُنن بلادكم قليلة؟ قالوا: لإعطائنا الحق من أنفسنا، ولعدل ملوكنا فينا. فقال لهم: أيُّما أفضل؟ العدل أم الشجاعة؟ قالوا: إذا استُعمل العدل أغنى عن الشجاعة. وقال بعض الحكماء: بالعدل والإنصاف تكون مدة الائتلاف. وقال بعض البلغاء: إن العدل ميزان الله الذي وضعه للخلق، ونصبه للحق، فلا تخالفه في ميزانه، ولا تعارضْه في سلطانه، واستعن على العدل بخلَّتين: قلة الطمع، وكثرة الورع. فإذا كان العدل من إحدى قواعد الدنيا، التي لا انتظام لها إلا به، ولا صلاح فيها إلا معه، وجب أن يُبْدَأ بعدل الإنسان في نفسه، ثم بعدله في غيره.

فأما عدله في نفسه، فيكون بحملها على المصالح، وكفها عن القبائح، ثم بالوقوف في أحوالها على أعدل الأمرين: من تجاوز أو تقصير، فإن التجاوز فيها جَوْر، والتقصير فيها ظلم، ومن ظلم نفسه فهو لغيره أظلم، ومن جار عليها فهو على غيره أجوَر. وقد قال بعض الحكماء: من توانى في نفسه ضاع.

وأما عدله مع غيره، فقد ينقسم حال الإنسان مع غيره على ثلاثة أقسام:

فالقسم الأول: عدل الإنسان فيمن دونه، كالسلطان في رعيته، والرئيس مع صحابته، فعدله فيهم يكون بأربعة أشياء: باتباع الميسور، وحذف المعصور، وترك التسلط بالقوة، وابتغاء الحق في السيرة؛ فإن اتباع الميسور أدوم، وحذف المعسور أسلم، وترك التسلّط أعطف على المحبة، وابتغاء الحق أبعث على النّصرة. وهذه أمور إن لم تسلم للزعيم المدبِّر، كان الفساد بنظره أكثر، والاختلاف بتدبيره أظهر. رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة من أشركه الله في سلطانه، فجار في حكمه». وقال بعض الحكماء: المُلْك يبقى على الكفر، ولا يبقى على الظلم. وقال بعض الأدباء: ليس للجائر جار، ولا تعمُر له دار. وقال بعض البلغاء: أقرب الأشياء صرعة الظلوم، وأنفذ السهام دعوة المظلوم. وقال بعض حكماء الملوك: العَجَب من مَلِك استفسد رعيته وهو يعلم أن عزّه بطاعتهم. وقال أرْدَشير بن بَابَك: إذا رغب الملك عن العدل، رغبت الرعية عن طاعته. وعُوتب أنو شِرْوان على تلك عقاب المذنبين، فقال: هم المرضى، ونحن الأطباء، فإذا لم نداوهم بالعفو فمن لهم؟

والقسم الثاني: عدل الإنسان مع من فوقه، كالرعية مع سلطانها، والصحابة مع رئيسها فقد يكون بثلاثة أشياء: بإخلاص الطاعة، وبذل النصرة، وصدق الولاء، فإن إخلاص الطاعة أجمع للشمل، وبذل النصرة أدفع للوهن، وصدق الولاء أنفى لسوء الظن. وهذه أمور إن لم تجتمع في المرء تسلط عليه من كان يدفع عنه، واضطر إلى اتقاء من كان يقيه، كما قال البُحْتُريّ:

مَـــتى أحْـــوَجْتَ ذا كرم تخطَّى   إلـــيكَ بـــبعضِ أخلاق اللِّئام

وفي استمرار هذا حلّ نظامٍ جامع، وفساد صلاحٍ شامل. وقال أبرويز:

أطعْ من فوقَك، يُطِعْك من دُونَك. وقال بعض الحكماء: الظلم مسلبة النعم، والبغي مجلبة للنقم. وقال بعض الحكماء: إن الله تعالى لا يرضى عن خلقه إلا بتأدية حقه، وحقه شكر النعمة، ونصح الأمة، وحسن الصنيعة، ولزوم الشريعة.

والقسم الثالث: عدل الإنسان مع أكفائه، ويكون بثلاثة أشياء: بترك الاستطالة، ومجانبة الإدلال، وكفّ الأذى، لأن ترك الاستطالة آلف، ومجانبة الإدلال أعطف، وكف الأذى أنصف. وهذه أمور إن لم تخلص في الأكفاء، أسرع فيهم تقاطع الأعداء، ففسدوا وأفسدوا. وقد رُوي عن عمر بن عبد العزيز، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال؛ قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بشرار الناس؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: من أكلَ وحده، ومنع رفده، وجلد عبده. ثم قال: أفلا أنبئكم بشرّ من ذلك؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: من لا يرجى خيره، ولا يؤمن شرّه، ثم قال: ألا أنبئكم بشرّ من ذلك؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: من يبغض الناس ويبغضونه». ورُوي أن عيسى بن مريم عليهما السلام قام خطيباً في بني إسرائيل فقال: يا بني إسرائيل لا تتكلموا بالحكمة عند الجهال فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم، ولا تكافئوا ظالماً فيبطل فضلكم.

يا بني إسرائيل: الأمور ثلاثة: أمر تبين رشده فاتبعوه، وأمر تبين غيه فاجتنبوه، وأمر اختلفتم فيه فردّوه إلى الله تعالى، وهذا الحديث جامع لآداب العدل في الأحوال كلها. وقال بعض الحكماء: كل عقل لا يُدَارى به الكل فليس بعقل تام.

وقال بعض الشعراء:

مـــا دمت حيًّا فدارِ الناس كلهم   فإنمـــا أنـــت في دار المـــداراةِ
من يدر داري ومن لم يدر سوف يُرَى   عمـــا قلـــيل نـــديماً للـــندامات

وقد يتعلق بهذه الطبقات أمور خاصة، يكون عدلهم فيها بالتوسط في

حالتي التقصير والسرف، لأن العدل مأخوذ من الاعتدال، فما جاوز الاعتدال فهو خروج عن العدل. وقد قال الحكماء: الفضائل هيئات متوسطة بين حالتين ناقصتين. وأفعال الخير تتوسط بين رذيلتين. فالحكمة: واسطة بين الشرّ والجهالة. والشجاعة: واسطة بين التقحُّم والجبن. والعفة: واسطة بين الشَّرَه وضعف الشهوة. والسكينة: واسطة بين السخط وضعف الغضب. والغيرة: واسطة بين الحسد وسوء العادة. والظرف: واسطة بين الخلاعة والفدامة. والتواضع: واسطة بين الكبر ودناءة النفس. والسخاء: واسطة بين التبذير والتقتير. والحلم: واسطة بين إفراط الغضب وعدمه. والمودّة: واسطة بين الخلابة وحسن الخلق. والحياء: واسطة بين القِحَة والحصَر. والوقار: واسطة بين الهُزْء والسخافة.

وإذا كان ما خرج عن الاعتدال إلى ما ليس باعتدال خروجاً عن العدل، إلى ما ليس بعدل، كان ما خرج عن الأوْلى إلى ما ليس بأولى، خروجاً عن العدل، إلى ما ليس بعدل. وقد قال بعض البلغاء: السلطان السَّوء يخيف البريء، ويصطنع الدنيء؛ والبلد السوء يجمع السِّفل، ويورث العلل؛ والولد السوء يشين السلف، ويهدم الشرف؛ والجار السوء يفشي السر، ويهتك الستر؛ فجعل هذه الأشياء بخروجها عن الأولى إلى ما ليس بأولى، خروجاً عن العدل، إلى ما ليس بعدل.

ولست تجد فساداً إلا وسبب نتيجته الخروج فيه عن حال العدل، إلى ما ليس بعدل من حالتي الزيادة والنقصان، فإذن لا شيء أنفعُ من العدل، كما أنه لا شيء أضرّ مما ليس بعدل.

وأما القاعدة الرابعة: فهي أمنٌ عامٌ تطمئن إليه النفوس، وتنتشر فيه الهمم، ويسكن فيه البريء، ويأنس به الضعيف، فليس لخائف راحة، ولا لحاذر

طمأنينة. وقد قال بعض الحكماء: الأمن أهنأ عيش، والعدل أقوى جيش؛ لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجُزهم عن تصرّفهم، ويكفهم عن أسباب الموادّ التي بها قِوام أَودهم، وانتظام جملتهم؛ ولئن كان الأمن من نتائج العدل، والجوْر من نتائج ما ليس بعدل، فقد يكون الجوْر تارة بمقاصد الآدميين الخارجة عن العدل، وتارة يكون بأسباب حادثة عن غير مقاصد الآدميين، فلا تكون خارجة عن حال العدل؛ فمن أجل ذلك لم يكن ما سبق من حال العدل، مقنعاً عن أن يكون الأمن في انتظام الدنيا قاعدة كالعدل، فإذا كان ذلك كذلك، فالأمن المطلق: ما عمّ؛ والخوف قد يتنوَّع تارة ويعمّ، فتنوّعه بأن يكون تارة على النفس، وتارة على الأهل، وتارة على المال؛ وعمومه: أن يستوعب جميع الأحوال، ولكل واحد من أنواعه حظ من الوَهْن، ونصيب من الحزن. وقد يختلف باختلاف أسبابه، ويتفاضل بتباين جهاته، ويكون بحسب اختلاف أسبابه، ويتفاضل بتباين جهاته، ويكون بحسب اختلاف الرغبة فيما خيف عليه. فمن أجل ذلك لم يجُز أن يتصف حال كل واحد من أنواعه بمقدار من الوهْن، ونصيب من الحزن، لا سيما والخائف على الشيء مختص الهم به، منصرف الفكر عن غيره، فهو يظن أن لا خوف له إلا إياه، فيغفُل عن قدر النعمة بالأمن فيما سواه، فصار كالمريض الذي هو بمرضه متشاغل، وعما سواه غافل، ولعل ما صُرِفَ عنه، أعظم مما ابْتُليَ به.

علـــى أنهـــا تعفُو الكلومُ وإنما يُوكَّلُ بالأدنى وإن جلّ ما يمضِي

وحكى أن رجلاً قال - وأعرابيّ حاضر - ما أشدَّ وجعَ الضرس! قال الأعرابي: كل داء أشد داء. كذلك من عمه الأمن كمن استولت عليه العافية، فهو لا يعرف قدْر النعمة بأمنه حتى يخاف، كما لا يعرف المعافى قدر النعمة بعافيته حتى يصاب. وقال بعض الحكماء: إنما يُعرف قدرُ النعمة بمقاساة

ضدها، فأخذ ذلك أبو تمام الطائيّ، فقال:

والحادثاتُ وإن أصابك بؤْسُها   فهـــو الذي أنباكَ كيف نعيمُها

فالأولى بالعاقل أن يتذكر عند مرضه وخوفه، قدْر النعمة فيما سوى ذلك، من عافيته وأمنه، وما انصرف عنه، مما هو أشد من مرضه وخوفه، فيستبدل بالشكوى شكراً، وبالجزَع صبراً، فيكون فرحاً مسروراً.

حُكي أن يعقوب قال ليوسف عليهما السلام حين لقيَه: أيَّ شيء كان خبرك بعدي؟ قال: لا تسأله عما فعله بي إخوتي، سلني عما صنعه بي ربي. وقال الشاعر:

لا تـــنس في الصحة أيامَ السقم   فـــإن عُقـــبى تاركِ الحزم ندمْ

وأما القاعدة الخامسة: فهي خِصْب دارّ، تتسع النفوس به في الأحوال، ويشترك فيه ذوو الإكثار والإقلال، فيقلّ في الناس الحسد، وينتفي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس في التوسع، وتكثر المؤاساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا، وانتظام أحوالها؛ ولأن الخصب يئُول إلى الغنى، والغنى يُورث الأمانة والسخاء.

وكتب عمر بن الخطاب ﷺ إلى أبي موسى الأشعريّ: لا تستقضيَّن إلا ذا حسب أو مال، فإن ذا الحسب يخاف العواقب، وذا المال لا يرغب في مال غيره. وقال بعض السلف: إني وجدت خير الدنيا والآخرة في التُّقى والغنى، وشر الدنيا والآخرة في الفجور والفقر.

وقال بعض الشعراء:

ولم أرَ بعد الدين خيراً من الغنى   ولم أرَ بعد الكفر شرّاً من الفقرِ

وبحَسَب الغنى يكون إقلال البخيل وإعطاؤه، وإكثار الجواد وسخاؤه، كما قال دِعْبِل:

لئن كنتَ لأتولى ندىً دون إمرةٍ … فلســـتَ بمولٍ نائلاً آخر الدهر
وأيّ إنـــاء لم يَفِـــض عند ملئِه … وأيّ بخـــيل لم يُنل ساعةَ الوفرِ

وإذا كان الخصب لم يُحْدِث من أسباب الصلاح ما وصفت، كان الجدْب يحدث من أسباب الفساد ما ضادّها؛ وكما أن صلاح الخصب عامّ، فكذلك فساد الجدب عامّ، وما عمّ به الصلاح إن وُجِد، عمّ به الفساد إن فُقِد، فأحرى أن يكون من قواعد الصلاح، ودواعي الاستقامة.

والخِصْب يكون من وجهين: خِصْب في المكاسب، وخصْب في المواد. فأما خصب المكاسب، فقد يتفرّع من خِصب الموادّ، وهو من نتائج الأمن المقترن بها. وأما خصب الموادّ فقد يتفرّع عن أسباب إلهية، وهو من نتائج العدل المقترِن بها.

وأما **القاعدة السادسة:** فهي أمل فسيح، يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه، ويبعث على اقتناء ما ليس يُؤَمَّل في دركه بحياة أربابه، ولولا الثاني يرتفق بما أنشأه الأول، حتى يصير به مستغنياً، لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء ما يحتاجون إليه من منازل السكنَى، وأراضي الحرث، وفي ذلك من الإعواز وتعذر الإمكان، ما لا خفاء به، فلذلك ما أرفق الله تعالى خلقه من اتساع الآمال، حتى عمّر به الدنيا، فتم صلاحها، وصارت تنتقل بعمرانها إلى قرن بعد قرن، فيُتم الثاني ما أبقاه الأول من عمارتها، ويَرُمّ الثالث ما أحدثه الثاني من شَعَثها، لتكون أحوالها على الأعصار ملتئمة، وأمورها على ممرّ

الدهور منتظمة، ولو قصُرت الآمال، ما تجاوز الواحد حاجة يومه، ولا تعدّى ضرورة وقته؛ ولكانت تنتقل إلى من بعده خراباً، لا يجد فيها بُلغة، ولا يدرك منها حاجة، ثم تنتقل إلى ما بعدُ بأسوأ من ذلك حالاً، حتى لا يَنْمِيَ بها نبت، ولا يمكن فيها لُبْث. وقد رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «الأمل رحمة من الله لأمتي، ولولاه ما غرس غارس شجراً، ولا أرضعت أم ولداً». وقال الشاعر:

وللنفوس وإن كانت على وَجَل ... مـــن المنـــية آمـــالٌ تقـــوّيها
فالصيرُ يبسطُها والدهر يقبضها ... والنفس تنشُرُها والموت يَطْويها

وأما حال الأمل في أمر الآخرة، فهو من أقوى الأسباب في الغفلة عنها، وقلة الاستعداد لها، وقد أفصح لبيد بن ربيعة مع أعرابيته بما تبين به حال الآمل في الأمرين، فقال:

واكـــذبِ الـــنفسَ إذا حدثتها ... إنّ صـــدقَ النفس يُزري بالأمل
غـــير أن لا تكذِبَـــنْها في التقى ... واخـــزُها بالـــبرّ، لله الأجـــلّ

وفرق ما بين الآمال والأماني: أن الآمالَ ما تقيدت بأسباب، والأمانيّ ما تجرّدت عنها.

فهذه القواعد الست التي تصلح بها أحوال الدنيا، وتنتظم أمور جملتها، فإن كَمَلَتْ فيها كمَل صلاحها. وبعيد أن يكون أمر الدنيا تاماً كاملاً، وأن يكون صلاحها عاماً شاملاً، لأنها موضوعة على التغيّر والفناء، مُنْشأة على التصرّم والإنقضاء. وسمع بعض الحكماء رجلاً يقول: قلبَ الله الدنيا قال: فإذن تستوي، لأنها مقلوبة.

وقال بعض الشعراء:

ومـــن عادة الأيام أنّ خطوبَها ... إذا سرّ منها جانب ساءَ جانبُ

ومـــا أعـــرف الأيام إلا ذميمةً   ولا الدهرَ إلا وهو للثأر طالبُ

وبحسب ما اختلّ من قواعدها، يكون اختلالها وفسادها.

ثانيا: الأخلاق عند الإمام ابن حزم الأندلسي[1] "نصّ مختار من كتاب الأخلاق والسير"

في الإخوان والصداقة والنصيحة

★ استبقاك من عاتبك، وزهد فيك من استهان بسيئاتك.

★ العتاب للصديق كالسبك للسبيكة، فإما تصفو وإما تطير.

★ من طوى من إخوانك سره الذي يعنيك دونك؛ أخوان لك ممن أفشى سرك، لأن من أفشى سرك فإنما خانك فقط، ومن طوى سره دونك منهم فقد خانك، واستخونك.

★ لا ترغب في من يزهد فيك فتحصل على الخيبة والخزي.

★ لا تزهد فيمن يرغب فيك فإنه باب من أبواب الظلم، وترك مقارضة الإحسان، وهذا قبيح.

★ من امتحن بأن يخالط الناس فلا يلق بوهمه - كله - إلى من صحب، ولا يبن منه إلا على أنه عدو مناصب، ولا يصبح كل غداة إلا وهو مترقب من غدر وإخوانه، وسوء معاملتهم؛ مثل ما يترقب من العدو المكاشف، فإن سلم من ذلك؛ فلله الحمد، وإن كانت الأخرى؛ ألفى متأهبا و لم يمت هما.

وأنا أعلمك أن بعض من خالصني المودة، وأصفاني إياها غاية الصفاء

---

١ الإمام أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي (٣٨٤هـ - ٤٥٦هـ)، من أتباع المنهج الظاهري. له مؤلفات كثيرة في مختلف مجالات العلوم الإسلامية، كالفقه وعلم الكلام والأخلاق والسير وغيرها.

في حال الشدة والرخاء، والسعة والضيق، والغضب والرضى؛ تغير علي أقبح تغير بعد اثني عشر عاما متصلة في غاية الصفاء، لسبب لطيف جدا، ما قدرت قط أنه يؤثر مثله في أحد من الناس، ما صلح لي بعدها، ولقد أهمني ذلك سنين كثيرة، هما شديدا.

ولكن لا تستعمل مع هذا سوء المعاملة؛ فتلحق بذوي الشرارة من الناس، وأهل الخب[1] منهم.

★ ولكن هاهنا طريق وعرة المسلك، شاقة المتكلف، يحتاج سالكها إلى أن يكون أهدى من القطا[2]، وأحذر من العقعق[3] حتى يفارق الناس راحلا إلى ربه - تعالى -، وهذه الطريق هي طريق الفوز في الدين والدنيا، يحرز صاحبها صفاء نيات ذوي النفوس السليمة، والعقود الصحيحة، البرآء من المكر والخديعة، ويحوي فضائل الأبرار، وسجايا الفضلاء، ويحصل مع ذلك على سلامة الدهاة، وتخلص الخبثاء ذوي النزراء والدهاء، وهي:

أن تكتم سر كل من وثق بك، وأن لا تفشي إلى أحد من إخوانك، ولا من غيرهم من سرك ما يمكنك طيه بوجه من الوجوه، ولو أنه أخص الناس بك.

وأن تفي لجميع من ائتمنك، ولا تأمن أحدا على شيء من أمرك؛ تشفق عليه، إلا عن ضرورة لا بد منها، فارتد - حينئذ - واجتهد، وعلى الله - تعالى - الكفاية.

وابذل فضل مالك وجاهك لكل من سألك، أو لم يسألك، ولكل من

---

١ الخب - بفتح الخاء، ويكسر- : الخداع الجربز، الذي يسعى بين الناس بالفساد.

٢ القطا، والقطوات، جمع: القطاة: طائر.

٣ العقعق: طائر أبلق بسواد وبياض، يشبه صوته العين والقاف.

احتاج إليك وأمكنك نفعه، وإن لم يعتمدك بالرغبة، ولا تشعر نفسك انتظار مقارضة على ذلك من غير ربك - عز وجل -، ولا تبن إلا على أن من أحسنت إليه؛ أول مضر بك، وساع علين، فإن ذوي التراكيب الخبيثة يبغضون - لشدة الحسد - كل من أحسن إليهم؛ إذا رأوه في أعلى من أحوالهم.

وعامل كل أحد في الأنس أجمل معاملة، وأضمر السلو عنه إن فات ببعض الآفات التي تأتي مع مرور الأيام، والليالي؛ تعش مسالما، مستريحا.

★ لا تنصح على شرط القبول، ولا تشفع على شرط الإجابة، ولا تهب على شرط الإثابة، لكن على سبيل استعمال الفضل، وتأدية ما عليك من النصيحة، والشفاعة، وبذل المعروف.

★ حد الصداقة الذي يدور على طرفي محدوده هو؛ أن يكون المرء يسوؤه ما يسوء الآخر، ويسره ما يسره، فما سفل عن هذا فليس صديقا، ومن حمل هذه الصفة فهو صديق، وقد يكون المرء صديقا لمن ليس صديقه.

وأما الذي يدخل في باب الإضافة فهو؛ المصادق، فهذا يقتضي فعلا من فاعلين، إذ قد يحب الإنسان من يبغضه، وأكثر ذلك في الآباء مع الأبناء، وفي الإخوة مع إخوتهم، وبين الأزواج، وفيمن صارت محبته عشقا.

وليس كل صديق ناصحا، لكن كل ناصح صديق فيما نصح فيه.

وحد النصيحة هو؛ أن يسوء المرء ما ضر الآخر، ساء ذلك الآخر، أو لم يسؤه، وأن يسره ما نفعه، سر الآخر أو ساءه، فهذا شرط في النصيحة، زائد على شروط الصداقة.

وأقصى غايات الصداقة التي لا مزيد فيها؛ من شاركك بنفسه وماله لغير علة توجب ذلك، وآثرك على من سواك. ولولا أني شاهدت مظفرا

ومباركا[1] - صاحبي بلنسية - لقدرت أن هذا الخلق معدوم في زماننا، ولكني ما رأيت - قط - رجلين استوفيا جميع أسباب الصداقة، مع تأتي الأحوال الموجبة للفرقة؛ غيرهما.

★ ليس شيء من الفضائل أشبه بالرذائل من الاستكثار من الإخوان والأصدقاء، فإن ذلك فضيلة تامة، متركبة، لأنهم لا يكتسبون إلا بالحلم، والجود، والصبر، والوفاء، والاستضلاع، والمشاركة، والعفة، وحسن الدفاع، وتعليم العلم، وبكل حالة محمودة.

ولسنا نعني الشاكرية[2] والأتباع أيام الحرمة، فأولئك لصوص الإخوان، وخبث الأصدقاء، والذين يظن أنهم أوليآء، وليسوا كذلك، ودليل ذلك انحرافهم عند انحراف الدنيا، ولا نعني - أيضا - المصادقين لبعض الأطماع، ولا المتنادمين على الخمر، والمجتمعين على المعاصي، والقبائح، والمتألفين على النيل من أعراض الناس، والأخذ في الفصول، وما لا فائدة فيه؛ فليس هؤلاء أصدقاء، ودليل ذلك أن بعضهم ينال من بعض، وينحرف عنه؛ عند فقد تلك الرذائل التي جمعتهم، وإنما نعني إخوان الصفاء لغير معنى إلا لله - عز وجل - إما للتناصر على بعض الفضائل الجدية، وإما لنفس المحبة المجردة فقط.

ولكن إذا أحصيت عيوب الاستكثار منهم، وصعوبة الحال في إرضائهم، والفرر في مشاركتهم، وما يلزمك من الحق لهم عند نكبة تعرض لهم؛ فإن غدرت بهم، أو أسلمتهم لومت وذممت، وإن وفيت أضررت بنفسك، وربما هلكت - وهذا الذي لا يرضى الفاضل بسواه إذا تنشب في

---

١ اثنان من الصقالبة، من موالي العامريين، استقلا ببلنسية بمساعدة أهلها سنة ٤٠١هـ، بعدما انفرط الأمر في الفتنة البربرية بالأندلس.

٢ الشاكري: الأجير، والمستخدم، معرَّب جاكر.

الصداقة - وإذا تفكرت في الهم بما يعرض لهم وفيهم من موت ، أو فراق، أو غدر من يغدر منهم؛ كاد السرور بهم لا يفي بالحزن الممض من أجلهم.

★ وليس في الرذائل شيء أشبه بالفضائل من محبة المدح، ودليل ذلك؛ أنه في الوجه سخف ممن يرضى به، وقد جاء في الأثر في المداحين ما جاء؛ إلا أنه قد ينتفع به في الإقصار عن الشر، والتزيد من الخير، وفي أن يرغب في ذلك الخلق الممدوح.

(ولقد صح عندي أن بعض السائسين للدنيا لقي رجلا من أهل الأذى للناس - وقد قلد بعض الأعمال الخبيثة - فقابله بالثناء عليه، وبأنه قد سمع شكره مستفيضا، ووصفه بالجميل والرفق منتشرا، فكان ذلك سببا إلى إقصار ذلك الفاسق عن كثير من شره.

★ بعض أنواع النصيحة يشكل تمييزه من النميمة، لأن من سمع إنسانا يذم آخر ظالما له، أو يكيده ظالما له؛ فكتم ذلك عن المقول فيه والمكيد؛ كان الكاتم لذلك ظالما مذموما. ثم إن أعلمه بذلك - على وجهه - كان ربما قد ولد على الذام، والكائد ما لم يبلغه استحقاقه بعد من الأذى، فيكون ظالما له، وليس من الحق أن يقتص من الظالم بأكثر من قدر ظلمه، فالتخلص في هذا الباب صعب إلا على ذوي العقول.

والرأي للعاقل في مثل هذا أن يحفظ المقول فيه من القائل - فقط - دون أن يبلغه ما قال؛ لئلا يقع في الاسترسال زائد؛ فيهلك. وأما في الكيد؛ فالواجب أن يحفظه من الوجه الذي يكاد منه، بألطف ما يقدر في الكتمان على الكائد، وأبلغ ما يقدر في تخفيظ المكيد، ولا يزد على هذا شيئا.

وأما النميمة فهي التبليغ لما سمع مما لا ضرر فيه على المبلغ إليه، وبالله التوفيق.

★ النصيحة مرتان، فالأولى فرض وديانة، والثانية تنبيه وتذكير، وأما الثالثة فتوبيخ وتقريع، وليس وراء ذلك إلا الركل واللطام، وربما أشد من ذلك من البغي والأذى، اللهم إلا في معاني الديانة، فواجب على المرء تزداد النصح فيها، رضي المنصوح أو سخط، تأذى الناصح بذلك أو لم يتأذ.

★ إذا نصحت فانصح سرا لا جهرا، وبتعريض لا تصريح، إلا لمن لا يفهم فلا بد من التصريح له، ولا تنصح على شرط القبول منك، فإن تعديت هذه الوجوه فأنت ظالم لا ناصح، وطالب طاعة وملك لا مؤدي حق، أمانة وأخوه، وليس هذا حكم العقل، ولا حكم الصداقة، لكن حكم الأمير مع رعيته، والسيد مع عبده.

★ لا تكلف صديقك إلا مثل ما تبذل له من نفسك، فإن طلبت أكثر فأنت ظالم. ولا تكسب إلا على شرط الفقد، ولا تتول إلا على شرط العزلة، وإلا فأنت مضر بنفسك، خبيث السيرة.

★ مسامحة أهل الاستئثار، والاستغنام، والتغافل لهم؛ ليس مرؤة ولا فضيلة، بل هو مهانة وضعف، وتضرية[1] لهم عل التمادي على ذلك الخلق المذموم، وتغبيط لهم به، وعون على ذلك الفعل السوء.

وإنما تكون المسامحة مرؤة لأهل الإنصاف، المبادرين إلى الإنصاف والإيثار، فهؤلاء فرض على أهل الفضل أن يعاملوهم بمثل ذلك لا سيما إن كانت حاجتهم أمس، وضرورتهم أشد.

فإن قال قائل: فإذا كان كلامك هذا موجبا لإسقاط المسامحة، والتغافل للإخوان، فقد استوى الصديق والعدو، والأجنبي في المعاملة، وهذا إفساد ظاهر.

---

١ من: ضَرِيَ به، أي: لهج.

فنقول - وبالله تعالى التوفيق: كلا؛ ما نحض إلا على المسامحة، والإيثار، والتغافل، ليس لأهل التغنم؛ لكن للصديق حقا.

فإن أردت معرفة وجه العمل في هذا، والوقوف على نهج الحق؛ فإن القصة التي توجب الأثرة من المرء على نفسه صديقه؛ ينبغي لكل واحد من الصديقين أن يتأمل ذلك النازل، فأيهما كان أمس حاجة فيه، وأظهر ضرورة لديه، فحكم الصداقة والمروءة يقتضي للآخر، ويوجب عليه؛ أن يؤثر على نفسه في ذلك، فإن لم يفعل فهو متغنم، مستكثر، لا ينبغي أن يسامح البتة، إذ ليس صديقا ولا أخا. فأما إذا استوت حاجتهما، واتفقت ضرورتهما فحق الصداقة - ههنا - أن يسارع كل واحد منهما إلى الأثرة على نفسه، فإن فعلا ذلك؛ فهما صديقان، وإن بدر أحدهما إلى ذلك، ولم يبادر الآخر إليه فإن كانت عادته هذه فليس صديقا، ولا ينبغي أن يعامل معاملة الصداقة، وإن كان قد يبارد هو - أيضا - إلى مثل ذلك في قصة أخرى؛ فهما صديقان.

⋆ من أردت قضاء حاجته بعد أن سألك إياها، أو أردت ابتداءه بقضائها، فلا تعمل له إلا ما يريد هو لا ما تريد أنت، وإلا فأمسك. فإن تعديت هذا؛ كنت مسيئا لا محسنا، ومستحقا للوم - منه ومن غيره - لا للشكر، ومقتضيا للعداوة لا للصداقة.

⋆ لا تنقل إلى صديقك ما يؤلم نفسه، ولا ينتفع بمعرفته؛ فهذا فعل الأرذال، ولا تكتمه ما يستضر بجهله؛ فهذا فعل أهل الشر.

⋆ لا يسرك أن تمدح بما ليس فيك، بل ليعظم غمك بذلك، لأنه نقصك ينبه الناس عليه، ويسمعهم إياه، وسخرية منك، وهزء بك، ولا يرضى بهذا إلا أحمق، ضعيف العقل.

ولا تأس إذا ذممت بما ليس فيك، بل افرح به فإنه فضلك ينبه الناس عليه، ولكن افرح إذا كان فيك ما تستحق به المدح، وسواء مدحت به، أو لم تمدح، واحزن إذا كان فيك ما تستحق به الذم، وسواء ذممت به، أو لم تذم.

★ من سمع قائلا يقول في امرأة صديقه قول سوء؛ فلا يخبره بذلك أصلا، لا سيما إن كان القائل عيابة، وقاعا في الناس، سليط للسان، أو دافع مغرم عن نفسه، يريد أن يكثر أمثاله في الناس، وهذا كثير موجود.

وبالجملة فلا يحدث الإنسان إلا بالحق، وقول هذا القائل لا يدرى أحق هو أم باطل، إلا أنه في الديانة عظيم.

فإن سمع القول مستفيضا من جماعة، وعلم أن أصل ذلك القول شائع، وليس راجعا إلى قول إنسان واحد، أو اطلع على حقيقة، إلا أنه لا يقدر أن يوقف صديقه على ما وقف هو عليه، فليخبره بذلك بينه وبينه، في رفق، وليقل له: النساء كثير. أو: حصن مترلك، وثقف أهلك، واجتنب أمرا كذا! وتحفظ من وجه كذا! فإن قبل المنصوح، وتحرز؛ فحظ نفسه أصاب، وإن رآه لا يتحفظ ولا يبالي أمسك، ولا يعاوده بكلمة، وتمادى[1] على صداقته إياه؛ فليس في ألا يصدقه في قوله ما يوجب قطيعته، فإن اطلع على حقيقة، وقدر أن يوقف صديقه على مثل ما وقف عليه هو من الحقيقة ففرض غليه أن يخبره بذلك، وان يوقفه على الجلية، فإن غير فذلك، وإن رآه لا يغير فليجتنب صحبته، فإنه رذل، لا خير فيه، ولا نقية.

★ ودخول رجل مستتر في مترل المرء دليل سوء لا يحتاج إلى غيره، ودخول المرأة في مترل رجل على سبيل التستر مثل ذلك أيضا، وطلب دليل

---

[1] أي: استمر.

أكثر من هذين سخف، وواجب أن يجتنب مثل هذه المرأة، وفراقها على كل حال، وممسكها لا يبعد عن الدياثة.

★ الناس في أخلاقهمعلى سبع مراتب:

فطائفة تمدح في الوجه، وتذم في المغيب، وهذه صفة أهل النفاق من العيابين، وهذا خلق فاش في الناس، غالب عليهم:

وطائفة تذم في المشهد والمغيب، وهذه صفة أهل السلاطة والوقاحة من العيابين.

وطائفة تمدح في الوجه والغيب؛ وهذه صفة أهل السخف والنواكة[1].

وأما أهل الفضل فيمسكون عن المدح والذم في المشاهدة، ويثنون بالخير في المغيب، أو يمسكون عن الذم.

وأما العيابون البرآء من النفاق والقحة؛ فيمسكون في المشهد، ويذمون في المغيب.

وأما أهل السلامة فيمسكون عن المدح، وعن الذم في المشهد والمغيب.

ومن كل هذه الصفات قد شاهدنا وبلونا.

* إذا نصحت ففي لاخلاء بكلام لين، ولا تسند سب من تحدثه إلى غيرك فتكون نماما، فإن خشنت كلامك في النصيحة فذلك إغراء وتنفير، وقد قال الله - تعالى -: ﴿فقولا له قولا لينا﴾ [طه: ٤٤]. وقال رسول الله ﷺ: «لا تنفروا»[2].

وإن نصحت بشرط القبول منك فأنت ظالم، ولعلك مخطئ في وجه نصحك فتكون مطالبا بقبول خطئك، وبترك الصواب.

---

[1] النُّوك - بالضم والفتح -: الحُمْقُ.

[2] جزء من حديث رواه البخاري (٦٩)، ومسلم (١٧٣٤).

★ لكل شيء فائدة، ولقد انتفعت بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة، وهي؛ أنه توقد طبعي، واحتدم خاطري، وحمي فكري، وتهيج نشاطي، فكان ذلك سببا على تواليف لي عظيمة المنفعة، ولولا استثارهم ساكني، واقتداحهم كامني ما انبعثت لتلك التواليف.

★ ولا تصاهر إلى صديق، ولا تبايعه، فما رأينا هذين العملين إلا سببا للقطيعة، وإن ظن أهل الجهل أن فيهما تأكيدا للصلة فليس كذلك، لأن هذين العقدين داعيان كل واحد إلى طلب حظ نفسه، والمؤثرون على أنفسهم قليل جدا، فإذا اجتمع طلب كل امرئ حظ نفسه؛ وقعت المنازعة، ومع وقوعها فساد المودة.

وأسلم المصاهرة مغبة مصاهرة الاهلين بعضهم بعضا، لأن القرابة تقتضي الصبر وإن كرهوه، لأنهم مضطرون إلى ما لا انفكاك لهم منه من الاجتماع في النسب الذي توجب الطبيعة لكل أحد الذب عنه، والحماية له.

الباب الثالث

التصوف وصلته بعلم الكلام والفلسفة

- صــلة علــم الكلام والتصوف بالفلسفة
- هــــل التصـــــوف فلســــفة؟

الفصل الأول

صلة علم الكلام والتصوف بالفلسفة

يلاحظ الدارس لتاريخ علم الكلام والتصوف:

أ. أن علم الكلام الإسلامي كان له وظيفة وغاية في القرون الثلاثة الأولى، هي أنه كان علما يبحث في العقائد بحثا مستقلا، وكانت غايته معرفة النفس ما يجب لها من الاعتقادات بالأدلة العقلية، ثم تغيرت نظرة الناس إلى هذا العلم بعد القرن الرابع الهجري، فأصبح له، تبعا لهذا الوضع الجديد، تعريف جديد وغاية جديدة، فأصبح يعرف بأنه علم وظيفته الحجاج عن العقيدة بالأدلة العقلية، وليس علما يبحث فيما يجب الاعتقاد به.

ب. إن التصوف بدأ في الإسلام بصورة حركة تقشفية كان الطابع المميز لها الزهد والتعبد، ثم صار له أبعاد أخلاقية وعقيدية واضحة بعد القرن الثالث، وذلك بفعل الهجوم الذي شنه عليه بعض الفقهاء وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، وابو زرعة وأمثالهما بحجة أنه يصرف أصحابه عن ظاهر العبادة[1]، ثم إن ظهور الإمام الغزالي واهتمامه ابراز البعدين العقيدي والأخلاقي للتصوف الإسلامي عن طريق منهج فلسفي مدعم بالأدلة العقلية مهد للتصوف الإسلامي للولوج في عالم الفلسفة ومناهجها، فظهرت بعد ذلك

---

١ ماسينيون، لويس، دائرة المعارف الإسلامية، مادة "التصوف".

من جهة، مؤلفات السهراوردي والجلدي والدواني وصدر الدين الشيرازي وكلهم من أنصار المنهج الإشراقي، ومن جهة أخرى، مؤلفات ابن مسرة، واخوان الصفا وابن قسي، والفارابي (ت٣٣٩هـ)، وابن عربي (ت٥٦٠هـ)، والجيلي (ت٨٣٢هـ)، من أنصار الاتحادية، وهكذا أصبح التصوف الإسلامي قد خاض في بحار الفلسفة، ولكنه مع ذلك استطاع أن يحافظ أهدافه وإن غير مناهجه، فكان البعدان الأخلاقي والعقدي واضحين كل الوضوح في كل المراحل التي مر بها التصوف الإسلامي حتى انتهى إلى الكوراني، والنابلسي، في نهاية القرن السابع عشر الميلادي فذهبا إلى أن "مذهب وحدة الوجود هو أصح ما تؤول به شهادة أن لا إله إلا الله"[١] أي أن الاتحاد قمة التوحيد.

وبناء على ما سبق فإنه ينبغي رفض الآراء التي تذهب إلى القول بوجود مذاهب أو تيارات مختلفة مستقلة بعضها عن بعض في تاريخ التصوف الإسلامي، وكذلك القول بوجود مدراس مختلفة في التصوف الإسلامي، ولا يعني ذلك أننا ننكر أن التصوف الإسلامي نشأ في مناطق مختلفة كالبصرة والكوفة وبغداد والشام وغير ذلك من البلدان الإسلامية، كما أننا لا ننكر وجود التيارات الفكرية في التصوف الإسلامي كالتيار الفلسفي والتيار التقشفي، ولكننا نعتبر هذه التيارات موجات فكرية نشأت في التصوف الإسلامي في مراحله المختلفة التي مر بها، فهي تيارات يكمل بعضها بعضا وليست مذاهب أو تيارات متعارضة متناقضة أو منفصلة بعضها عن بعض، بل كل ما هنالك أنها ظهرت في فترات مختلفة لتلبي الحاجة الروحية للمجتمع

١ ماسينيون، لويس، المصدر السابق.

الإسلامي بشرط أن تكون ملائمة للبيئة الفكرية المحيطة به، ففي الفترة التي كان التفكير العملي هو السائد في الأوساط الفقهية والتجسيم والتشبيه في البيئة العقدية، وذلك في القرنين الأول والثاني الهجريين، نجد التصوف يميل إلى الحلول كما نجده عند الحلاج، وعندما تغلغل منهج التأويل المتطرف في المجال الفقهي وتفسير القرآن على ما كان الحال عند أهل العراق، وكذلك في الأبحاث الكلامية، كما تشهد له دراسات المعتزلة نجد التصوف قد دخل عصرا جديدا وهو عصر التمويهات وظهور الرموز والشطحات، وفي الفترة التي سيطر التفكير الحرفي في ساحات الفقه والعقيدة وهي الفترة التي يمثلها ابن حنبل والأشعري والماتريدي نجد التصوف أيضا يدخل في مرحلة ملائمة لهذا النوع من التفكير السائد، فنجد جميع المتصوفة يؤكدون أن مصادر علومهم إنما هي القرآن والسنة، على ما نجده مدونا عند القشيري، بل وضع كثير من الأقوال على ألسنة المتصوفة القدامى للتأكيد على هذا الجانب، كذلك نرى في الفترة التي دخل التفكير الفلسفي في الفكر الإسلامي بدءا بعلم أصول الفقه وإنتهاء بعلم الكلام نجد التصوف أيضا يخوض في بحار الفلسفة ابتداء من الفارابي ومرورا بالشيخ الرئيس وإنتهاء بحجة الإسلام الغزالي، وعندما دخل الفقه في مراحله الأخيرة وكثرت فيه المناقشات الافتراضية العقيمة ودخل علم الكلام الأشعري مرحلة التدهور والتقليد بمناهج الفلسفة على ما نراه عند الإيجي والبيضاوي، نرى التصوف أيضا يدخل في مرحلة مشابهة لتلك التي يمر بها علم الكلام والفقه وهي المرحلة التي ظهر فيها ابن عربي والسهراوردي المقتول، وكل ذلك إن دل على شيء فإنما يدل على أن حركة التصوف كانت حركة متصلة بالبيئة الفكرية الإسلامية بشتى تياراتها الفكرية سواء كانت فقهية أو عقدية أو فلسفية وبكلمة أخرى فنحن نؤمن بالوحدة

العضوية للفكر الإسلامي عامة وللتصوف الإسلامي خاصة، وإذا رفضنا وجود تيارات مختلفة أو مذاهب متناقضة في التصوف الإسلامي فإن من الأولى أن نرفض الأقوال التي تذهب إلى وجود تصوف هندي أو فارسي أو يوناني في الفكر الإسلامي.

وإذا رجعنا إلى الغرض الذي من أجله وضع هذا الفصل وهو البحث عن مكانة علم الكلام والتصوف من الفلسفة، فإننا لا شك بحاجة إلى النظر في مفهوم الفلسفة، ولكن من البين أيضا أن مفهوم الفلسفة لم يكن واحدا لدى جميع المدارس الفلسفية، بل من المعلوم لدى دارسي الفلسفة أنه تغير من فيلسوف إلى فيلسوف، ومن عصر إلى عصر آخر، أضف إلى ذلك أن علم الكلام والتصوف كان لهما جوانب اقتربت كثيرا أو قليلا من الفلسفة في بعض الحالات، وقد استخدم المتكلمون والمتصوفة في أبحاثهم مناهج فلسفية أحيانا، ويلاحظ أن استعمال المناهج الفلسفية كانت ظاهرة عامة لدي المتكلمين خاصة سواء أكانوا أشاعرة أو معتزلة أو ماتريدية أو غيرهم ممن اشتغلوا في الكلام، وأما المتصوفة فهم أقل تأثرا بالفلسفة إذا قورن بالمتكلمين، ولذلك اختلفت نظرة الباحثين إليه كمبحث من مباحث الفلسفة، فيرى بعضهم أن التصوف موضوع بعيد عن الفلسفة[1]، في حين يرى آخرون أن التصوف هو الفلسفة الحقة[2]، واعتبره آخرون قسما من المباحث الفلسفية[3]، ولقد دأب أغلبية الباحثين التفريق بين هذه العلوم عن طريق مقارنة مناهجها، فالفلسفة تتبع منهجا عقلانيا صرفا للوصول إلى غاياتها، كما أن علم الكلام

١ فروخ، الدكتور عمر، التصوف في الإسلام، ص٩.

٢ محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٣٦.

٣ عبد الرازق، الشيخ مصطفي، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٧.

يتبع منهجا عقلانيا ممزوجا بأدلة نقلية للوصول إلى غاياته، وأما التصوف فهو علم يعتمد على الذوق والكشف، وعلى هذا الأساس تراءا لكثير من الدارسين أن هناك بونا شاسعا بين هذه العلوم الثلاثة.

١. هل اعتبار علم الكلام والتصوف من المباحث الفلسفية أمر جديد؟

هناك عدد من الباحثين المعاصرين يطلقون على أنفسهم أتباع "المدرسة الإسلامية الحديثة" ويدعون إيجاد منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية مفاده أن مصطلح الفلسفة الإسلامية يشمل الفلسفة أو الحكمة وعلم الكلام والتصوف وعلم أصول الفقه[١]، ولكن هل هذا الرأي جديد كما يدعيه أنصاره؟ إن اعتبار هذه العلوم من العلوم الفلسفية ليس أمرا جديدا بل هو قديم، وقد ذكر المؤرخون أن المتكلمين وضعوا علمهم ليقوم مقام المنطق اليوناني[٢]، كما اعتبروا الكلام والتصوف والفقه من أعلى مراتب الحكمة[٣]، وإنما الجديد هو تخصيص مصطلح الفلسفة الإسلامية بهذه العلوم أعني بعلم الكلام والتصوف وعلم أصول الفقه، لدى من يسمون أنفسهم أتباع المدرسة الإسلامية الحديثة.

والحقيقة أن المؤرخين القدماء كابن خلدون والتهاوني وحاجي خليفة وأبي حيان التوحيدي وغيرهم اعتبروا علم الكلام والتصوف وأصول الفقه من العلوم التي تبحث عن الحكمة، لأن هذه العلوم تبحث عن الحقيقة الدينية،

١ عبد الحميد، عرفان، الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد، ص٢٠.

٢ الإيجي، عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، ص٨.

٣ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج١، ص٤٤٣، التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، المقدمة، ص٣٧.

والشريعة هي الحكمة، وإذا كانت وظيفة هذه العلوم البحث عن الحكمة والحقيقة فهي أولى أن تسمى بالفلسفة، أو تعتبر قسما من العلوم الفلسفية التي تبحث عن الحكمة الإلهية.

إذن هناك وحدة في الغاية بين هذه العلوم، وإن اختلفت مناهجها، فهي كلها تبحث عن الحقيقة والحكمة، وهذا الذي جعل كثيرا من علماء المسلمين يرون أن هناك صلة حميمة بين هذه العلوم.

وسبب ذلك على ما يبدو أن كلا من الفلاسفة الإلهيين والمتصوفة والمتكلمين استخدموا العقل والنقل والحدس أو الكشف كمنهج للوصول إلى الغاية التي يرمي إليها كل فريق ولكن كان الميل إلى منهج معين أكثر من غيره من المناهج الأخرى واضحا لدى كل من هذه الفرق، فالفيلسوف يعتمد على منهج عقلاني ولكن هذا لا يعني أنه يتنكر للمنهج الكشفي أو الحدس والحقائق التي تصل إليه عن طريق الوحي[١]، وكذلك المتكلم يعتمد على منهج قياسي أو نقلي، كما أن المتصوف يعتمد على الكشف ويأخذ أيضا المنهج العقلاني، وقد ذكر ابن عربي أنه لقي مرة بالفيلسوف الشهير أبي الوليد ابن رشد، فسأله ما إذا كان هناك تطابق بين ما لديه من المعارف مما عنده من الحقائق، فأجاب ابن عربي بـــ(نعم لا)[٢]، وتفسير ذلك على ما يبدو أن ابن عربي يريد أن يقول لابن رشد (هناك تطابق بين ما عندك من الحقائق وما

---

١ من المعلوم أن فلاسفة الإسلام لم ينكروا الحقائق الدينية ولم يسلموا أن هناك خلافا بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، بل أفنوا عمرهم لإثبات عكس ذلك، وذلك أن الفلسفة والدين يرميان إلى غاية واحدة، ونحن نتكلم هنا عن الفلاسفة المسلمين، ولا شك أن قبول الوحي كمصدر من مصادر المعرفة من أهم مميزات الفلاسفة الإسلاميين.

٢ ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، ج١، ص١٥٣ - ١٥٤.

عندنا ولكن المنهج مختلف) وهذا يفهم من سياق القصة لأنه ردّ عليه بنعم أولا، ثم قال "نعم لا" عندما سأله ابن رشد للمرة الثانية، فالمتصوفة لا ينكرون قيمة المنهج الفلسفي العقلاني وإنما يرونه قاصرا عن بلوغ الغرض الذي يرمي إليه المتصوفة[١]، وهو ليس فقط الكشف عن الإله بل الكشف عنه والاتصال به[٢].

٢. هل المتكلم فيلسوف؟

ومن جهة أخرى يميز البعض الفيلسوف من المتكلم بقولهم إن المتكلم يعتقد ثم يحاول أن يؤيد اعتقاده بأدلة عقلية، في حين لا يسلم الفيلسوف شيئا قبل البحث والتقصي، فهو يبحث ثم يعتقد على عكس ما هو عليه المتكلم، ومن حاول أن يفرق بين المتكلم والفيلسوف بهذه الطريقة المفكر الإسلامي الشهير ابن خلدون إذ يقول في مقدمته "واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا، والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات، إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته،

---

١ أنظر مثلا الغزالى، المنقذ من الضلال، بحيث يذكر أن علم الكلام علم وضع أصلا للدفاع عن العقيدة وليس للبحث عن الحقائق، وهذا خطأ منه طبعا، لأنه ينظر هذا العلم من وجهة نظر أشعرية، وكذلك المنطق وهو المنهج الذي يعتمد عليه الفلاسفة لم يستطع أن يوفي بشروطه في الإلهيات، ولهذا أصبح في نظره هذان العلمان قاصرين في هذا المجال.

٢ محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٣٩.

ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية.."[1] وتابعه الباحثون في ذلك، ولكن هل هذا التفريق جوهري أم إنه شكلي فقط لا يتطرق إلى حقيقة كل من المنهج الفلسفي والكلامي؟ إن القول بأن الفيلسوف يبدأ بحثه من غير أن يسلم أو يعتقد شيئا ليس بصحيح، وذلك أنه يؤمن على الأقل أن هناك شيئا يمكن أن يفكر فيه وهذا الشيء ربما يكون الكون أو الله أو الوجود بأكملها أو هو ذاته أعني الفيلسوف نفسه، ولذلك يقول ديكارت أب الفلسفة الحديثة كلمته المشهورة "أنا أفكر إذن أنا موجود" ومعلوم أن هذه الفكرة لم تأت بالبحث والاستدلال المنطقي وإنما جاءت عن طريق الحدس، فهذا يعني أن الفيلسوف يؤمن بشيء أو يسلم بوجود شيء سواء أكان هذا الشيء ماديا أو معنويا، وهذا في الحقيقة واضح من كلام ابن خلدون وهو قوله "وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته"، وخلاصة القول أن الفيلسوف لا يسلم شيئا معينا محددا مسبقا كما أنه لا يعتقد، أما أنه يسلم بوجود المطلق غير المتعين أو اللامحدود فهذه حقيقة لا مراء فيها، فالفيلسوف يؤمن أن هناك وجودا، سواء أكان هذا الوجود متمثلا في ذاته أم في ذات غيره، وسواء أكان هذا الوجود ماديا أو معنويا، ثم يبحث في هذا الوجود المطلق فيعتقد أو يسلم في المتعين الذي توصل إليه في بحثه.

وإذا كان هذا حال الفيلسوف ومنهجه في البحث في الوجود فما هو منهج المتكلم؟ هل يسلم عقيدة ثم يؤيدها بأدلة عقلية كما يرى ابن خلدون أم أن هناك شيئا آخر في ذهن المتكلم يبحث عنه؟

---

١ ابن خلدون، المقدمة، الفصل العاشر، ص٤٦٦.

لاشك أن هناك إشكالا في الفكرة التي يعرضها علينا ابن خلدون في هذه القضية وذلك أنه يقول إن المتكلم يفترض بصحة العقيدة الإيمانية ثم يستدل عليها بالأدلة العقلية، والأشكال في هذا الكلام يكمن في أن ابن خلدون يقول لنا أن المتكلم يؤمن بشيء ثم يبرهن عليه، وهذا غير منطقي لأنه تحصيل حاصل، فالإنسان إذا آمن بشيء ثبت عنده، لا يحتاج إلى التدليل عليه، لأن الأمور التي تثبت عن طريق الإيمان أوضح وأرسخ في النفس من الأمور التي تثبت عن طريق الاستدلال، فهذا الإشكال نتيجة لتصور ابن خلدون لوظيفة علم الكلام وغايته، فهو يرى كما هو بين من تعريفه لعلم الكلام أن هذا العلم علم دفاعي، وأن المتكلم يشتغل في هذا العلم لا ليستزيد منه إيمانا ويقينا في اعتقاده بل ليرد على أعداء الدين وعلى المبتدعة، وهذا هو الذي جعله يفرق بين المتكلم والفيلسوف بالطريقة التي مرت بنا.

وإذا نظرنا هذه القضية نظرة فاحصة نجد أن المتكلم يبحث ليعتقد ولا يختلف في الحقيقة عن الفيلسوف من هذه الناحية شيئا، وهو أيضا يسلم بوجود كائن أسمى أو بوجود الكون أو الوجود بشكلها المطلق، وهذا لا يختلف عن الأفكار الموجودة مسبقا في ذهن الفيلسوف والتي أشرنا إليها، فالفيلسوف كما قلنا يسلم - على الأقل - بوجود شيء يمكن البحث عنه، وإلا فليس هناك أي مبرر للتفكير، وكذلك المتكلم يفترض بوجود شيء، سواء أكان هذا الشيء موجودا مطلقا أو عالما، أو إلها، وهذا بحد ذاته ليس مهما، لأن تسليم وجود شيء غير متعين لا معنى له في الحقيقة، وإنما المهم أن كلا من المتكلم والفيلسوف لا يثبتان ولا يعتقدان بأمور معينة محددة قبل البحث والتحري، ولذلك نجد المتكلمين يجعلون النظر أول الواجبات، لأن إثبات المعتقدات تحدد عن طريقه، أعني أن افتراض وجود إله أو خالق لا معنى

له إلا إذا تحدد في أذهاننا تصورا كاملا لتلك الفكرة التي نفرض وجودها، ولذلك كان تصور المتكلمين للدين وللعقيدة ولله مختلفا تمما عن تصور غيرهم من أهل الظاهر والباطن من المسلمين وغير المسلمين.

وهكذا تبين لنا أن النظر إلى غاية علم الكلام غاية دفاعية فقط ضلل الكثيرين من الباحثين عن سواء السبيل، وقد تبين أن الوظيفة الدفاعية لعلم الكلام لم تكن هي الغاية القصوى من هذا العلم، كما تصورها الأشاعرة، بل جاءت هذه الوظيفة عرضا، وكانت الغاية الحقيقية تكوين أفكار ومعتقدات مستندة إلى العقل ومؤيدة بأدلة منهجية لتجديد الأوضاع العقدية الراهنة، وإلا فما معنى هجوم الفقهاء وأهل الظاهر على عقيدة المتكلمين بل ووصمها بالزندقة والكفر.

إن الوظيفة الدفاعية لعلم الكلام جاءت عرضا، وذلك أن على المتكلم، كما هو حال كل داعية، أن يدافع عن فكره ومذهبه وعقيدته بالشكل الذي يفهمها ويؤمن بها، ومن هنا كان المتكلمون يدافعون عن آراءهم واعتقاداتهم لا في وجه الزنادقة وأعداء الإسلام فحسب بل في وجه الفقهاء والصوفية والفلاسفة وغيرهم من المسلمين من أتباع التيارات الأخرى.

وإذا صح هذا فإن قول ابن خلدون أن "موضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع"[١] لا يصدق إلا على الكلام الأشعري، لأن المعتزلة لا يقولون بأن العقائد تثبت بالشرع، وإنما تثبت بالنظر كما هو معلوم، بالإضافة إلى ذلك فإن عبارة ابن خلدون السابقة تدل دلالة واضحة أن هناك فروقا واضحة في المنهج والغاية بين علم الكلام

١ ابن خلدون، المرجع السابق، نفس الصفحة.

المعتزلي وعلم الكلام الأشعري، كما تدل أصالة علم الكلام المعتزلي، لا من حيث التدين بل من جهة تمسكه بالعقل كمصدر أولي لعلم الكلام.

إذا هناك تقارب شديد بين علم الكلام والفلسفة بحيث يمكن أن نقول أن علم الكلام الإسلامي وخاصة في صورته التي ظهر في القرون الأربعة الأولى للهجرة والشكل التي اتخذها بعد الإمام الغزلي كان فلسفة حقيقية، وذلك أن علم الكلام في القرون الأربعة الأولى للهجرة كان يتفق مع الفلسفة في مصادرها وغاياتها، وإن كان هناك في المنهج بعض الاضطراب، وسبب ذلك أنه اعتمد في تلك الفترة مناهج الفقه، وفي الفترة الثانية وهي تبدأ من بداية القرن السادس الهجري فإن علم الكلام اعتمد اعتمادا كليا على مناهج الفلسفة وكان هناك اضطراب أيضا في المصادر والغايات، إذ أن الأشاعرة أخروا العقل من مرتبة الصدارة وقالوا إنه لا يوجب شيئا، ولكن هذا لم يغير كثيرا من مرتبته وذلك أنهم اعترفوا بكون النظر واجبا، أما غاية علم الكلام فقد أصبحت غاية دفاعية لا تحصيلية، وذلك أيضا يرجع إلى الآثار التي تركتها النزعات الفقهية على علم الكلام.

وفيما يلى يمكن أن نسجل بعض النقاط التي يظهر جليا التقارب بين الفلسفة وعلم الكلام.

أ. إن كلا من الفلسفة وعلم الكلام ليس إلا أحكاما عقلية خالصة، فالفلسفة تصدر أحكامها على الموضوع الذي تبحث عنه استنادا إلى العقل المحض، وكذلك المتكلم يستند إلى العقل في جميع أحكامه، ولا يستند إلى النقل إلا بقدر ما يستند به الفيلسوف إلى التجربة ليضرب مثلا للفكرة التي يريد توضيحها.

ب. إن موضوع الفلسفة هو النظر في الوجود المطلق، وكذلك موضوع علم الكلام هو النظر في الموجود مطلقا سواء أكان واجبا أو ممكنا.

ج. إن كلا من الفلاسفة والمتكلمين اعتمدوا على حجج المنطق التقليدي لعرض أفكارهم وآرائهم وللتدليل عليها.

د. اهتم كل من الفلاسفة والمتكلمين بالسياسة والأخلاق، فبحثوا في جوهر الإنسان، وما إذا كان مختارا أو مسيرا في أفعاله، وقضايا المسؤولية والجزاء وغيرها[١].

هـ. كما يعتقد كل من الفلاسفة - وخاصة فلاسفة الإسلام - والمتكلمين أن لا تعارض بين حكمة العقل وحكمة النقل، وأن كلا منهما يؤدي إلى نفس النتيجة، وأن ما يبدو تعارضا من بينهما في بعض القضايا أحيانا إما أنه يرجع إلى تفاوت البشر في التحصيل أو هو تعارض ظاهري لا يصل إلى جوهر المسائل، وبالتالي يمكن التخلص منه عن طريق التأويل.

وليس من شك في أن هناك فروقا بين الفلسفة وعلم الكلام، كما أن هناك فرقا بين الفيلسوف والمتكلم، ولكن هذه الفروق ليست ذا أهمية كبيرة وهي فروق في الفروع لا في الأصول، ومن هذه الفروق أن المتكلم بعد أن يبني مذهبه العقيدي فلا بأس بالنسبة له أن يستدل ببعض الأدلة النقلية التي وردت في الكتاب أو السنة، وذلك لتأييد مذهبه ولإقناع من لا يعول إلا على الأدلة النقلية كأهل الظاهر، وكذلك ليس لديه أي اعتراض من يؤمن بصحة

---

١ الشافعي، حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٢٢٢ - ٢٢٥.

بعض الغيبيات التي وردت في النصوص وإن لم تثبت لديه عن طريق العقل، كمسائل المعاد والملائكة والنبوات وغير ذلك، لأن مجرد إثبات وجود إله يتصف بكل صفات الكمال يتيح لهم فرصة أكبر للإيمان أو التصديق بما جاء في بعض النصوص من الغيبيات.

والفلاسفة ولاسيما الإلهيون منهم لا ينكرون صحة ما ورد في بعض النصوص من الغيبيات كالمعاد وما فيه من جنة ونار، والبعث، وكذلك النبوة والملائكة وغيرهم، ولكن لهم تأويلاتهم الخاصة، فالملائكة تظهر عند بعضهم بصور عقول مفارقة، أو مُثُلٍ، والنبوة مرتبة يمكن الوصول إليها عن طريق التفلسف عند آخرين، كما أن البعث يكون بالجسد أو بالروح عند بعضهم وقد اضطرب ابن سينا فيه، فقال مرة بالروح وقال أخرى بالجسد، وعلى كل فإن موقف الفلاسفة من هذه الأمور ليس موافقا في كثير من الأحيان لموقف المتكلمين، ولكن المهم أنهم لا ينكرون صحة وقوع هذه القضايا بوجه ما من هذه الوجوه.

الفصل الثاني

هل التصوف فلسفة؟

لقد مرت الإشارة فيما سبق إلى اختلاف آراء بعض الباحثين في العلاقة القائمة بين التصوف والفلسفة، فكان بعض الباحثين يرون أن التصوف موضوع بعيد عن الفلسفة، في حين كان يرى آخرون أن التصوف هو الفلسفة الحقة، وكان هناك من توسط بين هذين الرأيين وذهب إلى أن التصوف قسم من الفلسفة أو هو نوع من أنواع الدراسات الفلسفية، وسبقت الإشارة أيضا إلى أن أصحاب هذا الرأي الأخير يرون وجود تيارات في الحركة الصوفية أشهرها التيار السني والتيار الفلسفي والتيار السلفي[1]، فمن اعتقد أن هناك نوعين من التصوف كما هو الحال عند كثير من الباحثين منهم ابن خلدون[2]، والدكتور محمد البهي والدكتور أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، وغيرهم جعلوا الإمام الغزالي الحد الفاصل بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، أما من يرى أن هناك تصوفا ثالثا بالإضافة إلى هذين النوعين من التصوف وهو التصوف السلفي كما هو الحال عند الدكتور على سامي النشار فليس لنا مع هؤلاء كلام، لأن القول بوجود التصوف السلفي قول في غاية السقوط، لعلمنا أن روح التصوف تتناقض أصلا مع روح التيار السلفي، وقد أشرنا في ما سبق إلى أن مؤسسي التيار السلفي وعلى رأسهم

---

١ النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٣، ص١٩، التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٣.

٢ ابن خلدون، المقدمة، الفصل الحادي عشر، في علم التصوف، والدكتور محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، ص١٠، وابو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٤.

أحمد بن حنبل وابو زرعة وغيرهم كانوا ينهون عن التصوف ويمنعونه من الانتساب إليه، وقصة أحمد مع الحارث المحاسبي معروفة لدينا، كما أن السلفيين المعاصرين يقفون من التصوف نفس الموقف الذي كان يقف منه أحمد بن حنبل عن التصوف، وبناءا على هذا فإنه لا ينبغي أن نغتر بتطفل بعض السلفيين على التصوف على ما نراه لدى ابن تيمية وابن قيم الجوزية وهو ما أوقع الدكتور النشار في هذا الخطأ الفاحش وهو اعتقاده بوجود تيار صوفي سلفي.

وإذا تركنا هذا جانبا ورجعنا إلى ما كنا بصدده وهو تحليل رأي القائلين بوجود تصوف سني وآخر فلسفي، فإننا نستطيع أن نفهم مدلول هذا النوع الأخير لديهم وهو ذلك التصوف الذي شاع بعد الإمام الغزالي وهو تصوف له سمات كثيرة تشبه تلك التي نجدها فكر الفلاسفة الإلهيين، ومن أهم هذه السمات:

أ. التأكيد بوحدة الحقيقة الظاهرة والباطنة التي يحملها النص الديني، كما يؤكده ابن عربي باستمرار، على ما نجده في كتبه.

ب. الاستدلال بالنصوص الدينية باستمرار للتأكيد على صحة التأويل.

ج. القول إن للشرع ظاهرا وباطنا، وتأويل النصوص تأويلا مطردا للوصول إلى المعاني الباطنة للنص.

د. القول بأن ظاهر الشرع وباطنه يؤديان إلى شيء واحد هو الحكمة الإلهية الأسمى والكشف أو الإشراقة، ولذلك نجد الصوفية يتحدثون عن الحقيقة والشريعة.

كما أن من أهم سمات فكر الفلاسفة الإلهيين:

أ. التأكيد بوحدة الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية.

ب. الأخذ بالأدلة الدينية أثناء البحث الفلسفي لدى الفلاسفة وتأكيدها بالأدلة العقلية.

ج. تأويل النصوص إذا تعارضت مع النتائج الفلسفية، على ما قرره ابن رشد.

د. الاعتقاد بأن غايات الفلسفة وغايات الدين واحدة كما يراه الكندي.

ولاشك في أن بين هذين النوعين من التفكير تشابها كبيرا في المنهج والغاية، وقد عرفوه بأنه "ذلك التصوف الذي تمتزج فيه الأذواق الصوفية بالأنظار العقلية، يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة"[1]، وهذا التصوف بدأ زهدا فتصوفا ففلسفة[2]، ويمثله السهراوردي المقتول (٥٥٠هـ - ٥٨٧هـ)، وابن عربي (٥٦٠هـ - ٦٣٨هـ)، وابن سبعين (٦١٤هـ - ٦٦٩هـ). ويقول ابن خلدون "إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين عن الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه وملاءوا الصحف منه مثل الهروي في كتاب المقامات له وغيره وتبعهم ابن العربي[3]، وابن سبعين وتلميذهما ابن

١ التفتازاني، أبو الوفا، المدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٨٧.

٢ النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٣، ص٢٠.

٣ كذا في الأصل ولعلها بدون (أل للتعريف) كما هو مشهور.

العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم"[1].

أما النوع الثاني الذي يسمونه بالتصوف السني فليس بواضح المقصود منه، فهل عني به ذلك التصوف الذي ظل مصاحبا للمذهب الأشعري في الكلام ابتداء من القرن الرابع الهجري وإنتهاء بنهاية القرن الخامس، فهذا النوع من التصوف المصاحب للمذهب الكلامي لدى الأشاعرة هو التصوف الذي يتحدث عنه القشيرى (ت٤٧٥هـ)، ومعروف أن القشيري عاش في فترة كانت قد قويت شوكة المشبهة من الحنابلة وعاثوا في العراق فسادا، حتى تعرض القشيرى لاعتداءات كثيرة من قبلهم، وكان الصراع بين المذهب الأشعري وبين الحنابلة في أوجه، فلم يكن هناك تيار سوى التيار الأشعري يستطيع أن يقاوم اعتداءات المشبهة فكان على أنصار التيار الصوفي أن يتصالحوا مع المذهب الأشعري إن أرادوا البقاء، ومن هنا بدأ التيار الصوفي والتيار الكلامي الأشعري يقتربان إلى أن انتهى هذا التقارب إلى صلح كامل بين التيارين الصوفي والكلامي في أوائل القرن السادس، وقد بدا قوة هذا التصالح في كتابات الغزالي، فإذا عني التصوف السني بهذا النوع من التصوف، أي ذلك التصوف الذي اضطر إلى الاحتماء بحمى المذهب الأشعري الذي نصره الغزالي، فهذا يعني أن التصوف السني هو ذلك التصوف الظاهري - إن صح التعبير - الذي عاش في القرنين الرابع والخامس الهجريين، تحت حماية الأشاعرة، ومن رموزه السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ)، ومكى ابن أبي طالب (ت٣٨٦هـ)، والهجيري (ت٤٧٠هـ)، والقشيري (ت٤٧٥هـ)، والهروي (ت٤٨١هـ)، والفارابي (ت٣٣٩هـ)، وابن سينا (ت٤٢٨هـ)، وقد قام هؤلاء

---

١ ابن خلدون، المقدمة، ص٤٧٣.

بوظيفتين أساسيتين للتصوف وهما:

أ. تدوين المذهب الصوفي واخراج الكتب المطولة على ما نجده عند مكى ابن أبي طالب والقشيري والهروي والسراج الطوسي وغيرهم.

ب. الدفاع عن التصوف في وجه الهجمات العنيفة التي كان يشنها المشبهة من الحنابلة وغيرهم من أصحاب المذاهب الظاهرية.

ومن أهم ميزات هذا التصوف أنه ابتعد عن التمويهات والشطحات التي عرف بالصوفية سواء المتقدمون منهم أو المتأخرون، فلا نجد في هذه الفترة متصوفة كالحلاج، ورابعة العدوية (ت١٨٥ه)، وذو النون المصري (ت ٢٤٥ه)، والجنيد (ت٢٩٨ه)، الذين عرفوا باستقلال آرائهم الصوفية عن التيارات الفقهية والكلامية، كما أنه يختلف تماما عن ذلك التصوف الذي نجده لدى الشهاب السهراوردي المقتول (ت٥٤٩ه)، وابن عربي (ت٥٦٠ه)، والجيلى (ت٧٦٧ه)، وجلال الدين الرومي (ت٦٧٢ه)، ولدى جميع المتصوفة الذي جاءوا بعد الإمام الغزالي من أهل الاشراق والاتحاد، فهذا النوع من التصوف الذي يسمونه بالتصوف السني هو عبارة عن محاولة من المتصوفة، الذين عاشوا في الفترة الحرجة التي تبدأ تقريبا، من أواخر القرن الثالث الهجري أي بعد انتهاء محنة احمد بن حنبل وانتصار الحنابلة من خصومهم من المتكلمة والصوفية وغيرهم، إلى أن نصر الإمام الغزالي التصوف في أواخر القرن الرابع، للمحافظة على المذهب الصوفي ضمن الأصول الإسلامية، فهو يبدو احياء لذلك التصوف الذي نجده عند المحاسبي (ت٢٤٣ه)، وقد اختفى هذا النوع من التصوف بعد أن طغت عليه موجات التجسيم والتشبيه من قبل الحشوية ومذهب الصفاتية من أتباع ابن كلاب، ولم يجد من

يخرجه أو ينصره إلى أن جاء مكي بن أبي طالب.

وهكذا فمن الممكن القبول بمصطلح التصوف السني إن أريد به هذا النوع من التصوف الذي عاش في هذه الفترة التي حددنا له، ولكن ابن خلدون وغيره ممن يقول بوجود تصوف سني يدعون أن هذا التصوف يغطي القرون الأربعة التي سبقت ظهور الإمام الغزالي، وهذا أمر في الحقيقة غريب، لأننا قد رأينا أن هناك فروقا واضحة بين التصوف الذي نجده في القرون الثلاثة الأولى وبين ذلك الذي نجده في القرنين الرابع والخامس، كما أننا لا نجد مثيلا للتصوف المحاسبي بعد وفاته إلى أن جاء مكى بن أبي طالب، ومعلوم أن الفترة الواقعة بين هذين العالمين تقرب من مائة وخمسين عاما، أضف إلى ذلك أن تصوف المحاسبي لم يكن المذهب المعتمد عليه لدى الصوفية في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة، لأنه توفي في منتصف القرن الثالث تقريبا، بل كانت الأولوية لآراء متصوفة آخرين كعبدك الصوفي (ت٢١٠هـ)، وابو هااشم الكوفي المتصوف (ت١٠٥هـ)، وجابر بن حيان (ولد سنة ١٢٠تقريبا)، ورابعة العدوية والحلاج وغيرهم، وقد ذكر الملطي وهو أقدم المؤرخين للفرق الذين وصلت إلينا كتبهم، ذكر فرقة سماها "العبدكية" وهي نسبة إلى عبدك الصوفي، وقد عدها من فرق الزنادقة، ويقول عنهم "زعموا أن الدنيا كلها حرام لا يحل الأخذ منها إلا القوت،.. ولا تحل الدنيا إلا بإمام عادل، وإلا فهي حرام، ومعاملة أهلها حرام، فحل لك أن تأخذ القوت من الحرام من حيث كان وإنما سموا العبدكية لأن عبدك وضع لهم هذا ودعاهم إليه اليوم وأمرهم بتصديقه"[١]، ويذكر الملطي أيضا فرقة أخرى يسميها "بالروحانية" ويقول إنهم أصناف، وذكر من ضمنهم فرقة يقول أنها تزعم "أن حب الله

١ الملطي، ابن عبد الرحمن، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص٧١.

يغلب على قلوبهم، وأهوائهم وإرادتهم حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم، فإذا كان كذلك عندهم كانوا عنده بهذه المترلة، ووقعت عليهم الخلة من الله، فجعل لهم السرقة، والزنا وشرب الخمر والفواحش كلها على وجه الخلة التي بينهم وبين الله، لا على وجه الحلال ولكن على وجه الخلة، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذنه"[1]، ولا شك في أن هذا المذهب الصوفي أو الروحاني على حد تعبير الملطي يذكرنا فكر رابعة العدوية المؤسسة للحب الإلهي وإن كان يبدو نوعا متطرفا، وقد شاعت هذه الفرق الروحانية في عصر الملطي بحيث يذكر أكثر من أربعة فرق من أتباع المذهب الروحاني، وقد إنتشرت هذه الأفكار الصوفية في الحب الإلهي وزعم بعض المتصوفة وجود قوة روحانية لديهم بحيث تمكنهم من النظر إلى ملكوت السموات ومعاينة الجان ومجامعة الحور العين وغير ذلك، كان إنتشار هذا النوع من التصوف هو الذي جعل ابن حنبل ينكر كل أنواع التصوف حتى ذلك الذي نجده لدى المحاسبي، بحجة أنه يبعد العبد من ظاهر العبادة المأمور بها في ظاهر الشرع، وفي هذا الصدد يقول ماسينيون "وأجمعوا على إنكار التصوف، ودحضه فريقان منهم: الحشوية، فابن حنبل يأخذ على التصوف أنه يغذي التفكر ويصرف أصحابه عن ظاهر العبادة، ويحملهم على طلب الخلة مع الله فيستبيحون اغفال الفرائض، وخشيش وابو زرعة، وهما ممن تتلمذ لابن حنبل، يجعلان المتصوفة طائفة من الزنادقة - الروحانية"[2] وهذه النظرة إلى التصوف هي نفسها التي نجدها لدى الملطي، وقد عدهم هو أيضا من

---

١ الملطي، ابن عبد الرحمن، السابق، ص٧٢.

٢ ماسينيون، لويس، مادة "تصوف" في دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الخامس، ص٢٦٩.

الزنادقة، وهذا يدل دلالة قاطعة أمورا أهمها:

أ. أن الآراء الصوفية التي كانت شائعة في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث كانت آراء طغت عليها روح الزندقة، وهي تختلف تماما تلك التي نجدها في مؤلفات مكي ابن أبي طالب والقشيري.

ب. إن الهجوم الذي شنه الإمام أحمد وتلامذته على التصوف الشائع في عصرهم غير وجهة هذا العلم واضطر المتصوفة الذين عاشوا أواخر القرن الثالث إلى نهاية القرن الخامس تقديم نمط جديد من التصوف يكون مقبولا لدى أنصار مذهب أحمد بن حنبل، إذا أريد للتصوف أن يعيش في البيئة الإسلامية.

ج. إن القول بوجود تصوف سني كان شائعا في المجتمع الإسلامي في القرون الأربعة الاولى من الهجرة أمر لا أساس له من الصحة.

وإذا كان هذا كذلك، فما الذي دعا متصوفة القرن الرابع والخامس الاعتماد على مذهب المحاسبي بل وتأويل جميع آراء المتصوفة بما فيهم المتطرفون كالحلاج على ضوئه؟ ليس لدينا أدنى شك في أن السبب الرئيس الكامن وراء هذا التوجه الفكري لدى متصوفة قرن الرابع والخامس هو محاولتهم لاستجابة ضقوط كانت تأتيهم من البيئة الفكرية السائدة في تلك الفترة في المجتمع الإسلامي، ولو حاولوا عرض التصوف على خلاف ما فعلوه لربما أدى ذلك إلى موته واختفائه من البيئة الفكرية الإسلامية، لأن هذا النوع من التصوف لم يكن مقبولا أصلا في البيئة الإسلامية بعد منتصف القرن الثالث الهجري إلى أن جاء الإمام الغزالي ورد التصوف إلى اعتباره.

وهكذا يتضح لنا أن التصوف السني المزعوم اسم من غير مسمى إلا إذا

عني بهذا النمط الذي أشرنا إليه وهو الأغلب لأن مصطلح أهل السنة يعني به الأشاعرة والماتريدية، وقد بين ذلك الإمام الغزالي في الاحياء وبرهن على أن هذا المصطلح إذا أطلق لا يدل إلا على هاتين الفرقتين، وبناءا على ذلك، فإن التصوف السني إن وجد لا يمكن أن يكون إلا ذلك النوع الذي نمى وترعرع في حضن المذهب الأشعري في القرنين الرابع والخامس، ومعلوم أن نسبته إلى السنة تعني أكثر من نسبته إلى الأشعرية، إذ من المستحيل أن ينسب مذهب صوفي إلى سنة النبي محمد، لأن رجال السنة يعتقدون أن التصوف مذهب دخيل في الدين الإسلامي مستورد من مذاهب الهند والفلسفات الباطنية على ما هو معروف من موقفهم من التصوف[1].

١ لمزيد من الاطلاع راجع، هيلوله، حرسي، السلفية الوهابية بين مؤيديها ومنتقديها، ص١٥٦.

الباب الرابع

علم الكلام والتصوف ومكانتهما في الفكر الإسلامي

- علـــم الكـــلام – النشـــأة والـــتطور
- الـــتطور التاريخـــي لعلـــم الكـــلام ومشـــكلات التعـــريف والتســـمية
- تـــيارات علـــم الكـــلام الإســـلامي فـــي العصـــر الحـــديث

تمهيد

علم التصوف وعلم الكلام علمان من العلوم الإسلامية العريقة التي كان لها دور عظيم في دفع عجلة الثقافة الإسلامية بل والعالمية إلى الأمام، ومن المعلوم أن كلا من هذين العلمين مناهجه الخاصة به ومواضيعه التي يبحث فيها، ولكن لما كانت مناهج هذين العلمين تتداخل مع مناهج الفلسفة، جرت التقاليد من قديم الزمان أن يُصَنَّف هذان العلمان ضمن العلوم الفلسفية، لأن المنهج العقلي الذي يعتمد عليه علم الكلام هو منهج فلسفي، كما أن المنهج الحدسي أو الكشفي الذي يعتمد عليه أصحاب الخبرة الصوفية منهج استخدم من قبل الفلاسفة وإن كان استخدامهم له محدودا جدا، بالإضافة إلى ذلك فإن كثيرا من المتصوفة استخدموا مناهج فلسفية، حتى ظهر في تاريخ التصوف الإسلامي ما يعرف بالتصوف الفلسفي، ومن أجل كل ذلك، رأي عدد من الباحثين أن يصنف علم الكلام الإسلامي والتصوف ضمن العلوم الفلسفية في الإسلام.

وهذا لا يعني قطعا أن جميع الدارسين للتصوف وعلم الكلام يقتنعون بهذا التصنيف، وذلك أن منهم من يرى أن التصوف مخالف تماما للفلسفة، كما أن علم الكلام لا ينبغي أن يكون تابعا لمناهج الفلسفة، إذ أنهم يعتبرونه علما نشأ للدفاع عن الدين الإسلامي.

في حين يرى آخرون أن هذين العلمين ليسا بعلوم إسلامية بل كلا منهما دخيل على الإسلام وليس له صلة لا من بعيد ولا من قريب بالدين الإسلامي.

ومن البين أن من الشطط في القول نسبة هذه العلوم كلها إلى مصادر غير إسلامية، بل إن في مناهج هذه العلوم وقضاياها والمواضيع التي تبحث

فيها دليل قاطع على أنها نشأت إسلامية خالصة، وإن كانت هناك بعض التأثيرات الأجنبية وهي ليست بذي أهمية كبيرة فضلا عن أن تنسب هذه العلوم إليها.

ونحن لسنا هنا بصدد إثبات ما إذا كانت هذه العلوم إسلامية أم لا، وانما الذي يهمنا هو معرفة نشأة هذه العلوم وتطورها وعلاقتها بالفلسفة، وهل هي حقا من العلوم الفلسفية أم تنتمي إلى علوم أخرى، أم هي علوم مستقلة ينبغي أن تدرس لذاتها؟ وفي الفصول القادمة نحاول أن نبين نشأة هذين العلمين وتطورهما وعلاقتهما بالفلسفة، ثم نحاول أن ننتهي إلى رأي فيما إذا كان من الممكن ضمّ هذين العلمين إلى الفلسفة الإسلامية.

الفصل الأول

علم الكلام: النشأة والتطور

١. نشأة علم الكلام

نتيجة للمحاولات التجديدية التي قام بها دعاة نظرية التنـــزيه وحرية الارادة الإنسانية، وقد ظهرت هذه الدعوة، كما مر بنا، بأيدى علماء أجلاء، كابي حنيفة النعمان بن ثابت (ت١٥٠هـ)، والحسن البصري (ت١١٠هـ/٧٢٨م)، والجعد بن درهم (ت١٢٤هـ)، والجهم بن صفوان (ت١٢٨هـ)، وغيرهم.

كانت هذه الدعوة في تجديد التصور الديني للإسلام قد عرف باسماء ومصطلحات مختلفة أشهرها مصطلح "علم الكلام" كما عرف بـــ"الفقه الأكبر" و"علم أصول الدين"، و"علم العقائد" و"علم التوحيد" أو "علم التوحيد والصفات" و"علم النظر والاستدلال"[١].

ويلاحظ هنا أن نشأة هذه الدعوة كانت نتيجة للأوضاع السياسية والدينية ابتداء من النصف الثاني للقرن الأول الهجري، وكانت ثورة ضدّ التصور التقليدي للعقيدة الذي كان متمثلا في التشبيه والتجسيم والقضاء والقدر، وكانت هذه الدعوة تحاول تقديم تصور جديد للعقيدة كان مرتكزا على نظريتي الإرادة الحرة، والتنـــزيه المطلق، في مقابل القضاء والقدر، والتشبيه والتجسيم.

---

١ عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٦٥. زاده، طاش كبري، مفتاح السعادة، ج٢، ص١٥٠. والإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٧. الأشعري، استحسان الخوض في علم الكلام، المطبوع مع كتاب اللمع. وابن خلدون، المقدمة، ص٤٥٨.

فالأوضاع السياسية والمكانة الاجتماعية التي تبوأها المسلمون الجدد الذين دخلوا في الإسلام حديثا لم تكن تروق لهم، إذ أنهم صنفوا في ظل الحكم الأموي كمواطنين من الدرجة الثانية[1]، بالاضافة إلى ذلك فإن التفكير الديني البسيط الذي كان يتمثل بعقيدتي القضاء والقدر والتشبيه والتجسيم الذي كان مهيمنا على العقلية العربية آنذاك لم يكن يلائم عقلية الموالى من أصحاب الحضارات القديمة.

لقد لاحظ بحق عدد من الباحثين أن أول من بحث في المسائل العقيدية كانوا المسلمين الجدد أو الموالى، أصحاب الحضارات السابقة الذين دخلوا في الإسلام وحملوا معهم بما كان لديهم من أفكار ومعتقدات، ولكن ينبغي أن لا يفهم من ذلك أن نشأة التفكير العقلي في الإسلام كانت نتيجة لعوامل خارجية، لأن هؤلاء المسلمين الجدد وإن كانوا حديثي العهد بالإسلام إلا أنهم قد بقوا فترة من الزمن تحت تأثير الدين الإسلامي، بل تمكن معظم هؤلاء الموالى من هضم تعاليم الإسلام إلى أن وصلوا مرتبة الاجتهاد في مجالات الفقه والتفسير وغيرهما، وكان الفضل في نشأة الحركات التجديدية لهؤلاء، كما لاحظ الباحثون أن أول ما بحث عنه هؤلاء الموالى كان مسألتي القضاء والقدر ومسألة صفات الله[2]، وإذا أحطنا علما بالأوضاع السياسية والاجتماعية والعقيدية للعالم الإسلامي في النصف الأول من القرن الأول الهجري، استطعنا بسهولة ويسر رصد العوامل والدوافع المحلية التي كانت وراء البحث في هاتين المسألتين، من غير أن نحتاج إلى عوامل خارجية عن المجتمع الإسلامي.

---

١ لمزيد من التفاصيل انظر كتابنا: الخلافات الفكرية في الإسلام.

٢ النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٥٧. عبد الحميد، عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص١٤٢، ١٤٣.

فمن المعلوم أن العنصر العربي كان يمثل نواة المجتمع الإسلامي حتى منتصف القرن الهجري الأول، وكانت العقيدة السائدة في تلك الفترة عقيدة بسيطة تتمثل بالايمان المطلق للقضاء والقدر والسكوت التام عن صفات الله مع التسليم بحقيقة وجودها، فكان مذهبهم في الصفات نوعا من التشبيه والتعطيل المركب، إذ كانوا يثبتون الصفات الواردة في النصوص مع النفي المطلق للمثلية عن الله، وهو مذهب يشبه على ما نلفاه عند محمد بن كرام، مؤسس فرقة الكرامية في منتصف القرن الثالث الهجري، وكان العرب المسلمون يتصورون هذه الصفات طبقا للتقاليد العربية، فالكرم والقوة والعلم والحكمة والقدرة وما إلى ذلك صفات لها وقع حسن في العقل العربي، وكان العرب قديما يثبتون بعض هذه الصفات أو كلها لزعمائهم وكبارهم، فلما جاء الإسلام أثبت هذه الصفات لله، فكانوا يتصورون نسبة هذه الصفات إلى الله بهذا المعني الذي عرفوه في تقاليدهم وحضارتهم.

أما استيلاء فكرة القضاء والقدر على العقلية العربية، مع أن الإسلام جاء بنصوص يمكن أن يستنتج منها أصول مذهب الاختيار، فإنه يرجع إلى ما كان شائعا بين المجتمع العربي قبيل ظهور الإسلام من إيمان مطلق للتنجيم والتطير أو الطيرة، والاستسقاء بالأنواء[١] وغير ذلك التي كانوا يعتقدون أن الأقدار تسير على وفقها، وقد نفي القرآن أن لهذه الأشياء أثرا فيما يقع في الكون من حوادث طبيعية وغير طبيعية، وقرر أنها تكون بقضاء من الله وقدر منه، فكانت هذه الفكرة ملائمة للتفكير العربي البسيط الذي كان ينسب

١ الأنواء: جمع نوء وهي منازل القمر، وقال بعض العلماء إنها ثمانية وعشرون منـــزلة ينـــزل القمر كل ليلة منـــزلة منها، (فتح المجيد للشيخ عبد الرحمن بن حسن، ص٣٢١).

الحوادث التي تقع في الكون إلى حركات الطيور والى سقوط الأنواء أو طلوعها وغير ذلك.

فمن اليسير إذن، فهم شيوع هذين المذهبين في المجتمع الإسلامي الأول، مع أن القرآن جاء بتعاليم لا يمكن أن يوصف بأنها قدرية أو جبرية وإن كانت النصوص التي تفيد الجبر أظهر من النصوص التي تفيد الاختيار في القرآن، كما لا يمكن القول بأنها تشبيه أو تجسيم.

ولما دخل الموالى في الإسلام واستقرت تعاليمه في نفوسهم، بدأوا يفكرون في هذه المعتقدات التي كانت موجودة لدى أسيادهم العرب، ويعتبر الفترة الواقعة بين أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجريين مسرحا لهذا النشاط العقلي وذلك عند ما أصبح عنصر الموالى في المجتمع الإسلامي عنصرا له وزنه وأهميته وخاصة في المجال الثقافي والعلمي. ولإلقاء مزيد من الأضواء على نشأة علم الكلام وتطوره ومكانته في الفكر الإسلامي، لابد لنا من أن نبدأ باستعراض التعاريف المختلفة لهذا العلم، تمهيدا لتحليلها، متتبعين المراحل التي مر بها طوال تاريخه المديد، آملين أن نظفر من وراء ذلك ما يعيننا على تحديد مكانته في الفكر الإسلامي عامة وفي الفلسفة الإسلامية خاصة.

٢. تعريف علم الكلام

عرف العلماء هذا العلم بتعريفات مختلفة متباينة وسوف نورد هنا أشهر هذه التعريفات لعلها تعيننا في فهم مدلولاته في جميع المراحل التي مر بها طوال تاريخه المديد الذي استطاع أن يحافظ على وجوده بالرغم من الهجمات الشرسة التي كان يشنها أعداؤه عليه، وأشهر هذه التعريفات:

أولاً: التعريف الذي نجده لدى علماء الأحناف ومن نحا نحوهم كالمعتزلة، الذين يسمون هذا العلم بـــ"علم الفقه الأكبر".

أ. ويعرفونه بـــ"أنه معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات والعمليات، وما يجب عليها منهما"[١] أو "معرفة النفس، ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية"[٢] وعرف الكمال بن الهمام الحنفي (ت٨٦١ هـ/١٤٥٧م) بأنه "معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة" ولذلك قال كمال الدين بن أبي شريف "إن هذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة ﷺ"[٣].

ب. ويعرفه أبو حيان التوحيدي (ت٤٠٠هـ) بـــ"أنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والاحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز، والاقتدار، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتفكير، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله فيه... وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك، وإن كان بينهما انفصال وتباين، فإن الشركة بينهما واقعة، والأدلة فيهما متضارعة. ألا ترى أن الباحث عن العالم في قدمه وحدوثه، وإمتداده وإنقراضه، يشاور العقل ويخدمه، ويستضيىء به ويستفهمه، كذلك الناظر في العبد الجاني: هل هو مشابه للمال

---

١ البياضي، اشارات المرام، ص٢٨.

٢ البياضي نفس المرجع، ص ٣٠، وأنظر الشافعي، حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص١٥.

٣ ابن أبي شريف، كمال الدين، المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، ص١١، مطبعة السعادة، القاهرة.

فيرد إليه، أو مشابه للحر فيحمل عليه؟ فهو يخدم العقل ويستضيء به"[1].

ج. ويعرفه التفتازاني (ت ٧٩٣هـ) في شرح العقائد النسفية بأنه "معرفة العقائد عن أدلتها بالكلام"[2].

د. ونجد قريبا من هذا التعريف لدى الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ/ ١٤٣١م) إذ يعرف بأنه "علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام" وقيل هو "العلم بالقواعد الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة"[3].

ثانياً: التعريف الذي نجده عند علماء الأشاعرة ومن سار على منوالهم من المتأخرين.

أ. ومن أشهر تعاريفهم تعريف الفيلسوف المسلم الشهير أبو نصر الفارابي (ت٣٣٩هـ/٩٥٠م)، إذ يقول "صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها"[4]، والفارابي وإن لم يكن أشعريا فإنه لاشك تأثر بالجو الفكري الذي كان يعيش فيه وقد كان معاصرا للأشعري ولعل هذا التعريف مستمد من الواقع الفكري لعلم الكلام في تلك الفترة.

ب. ويأتي بعد الفارابي الإمام الأشعري الكبير أبو حامد الغزالي

---

١ بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ص١٣، نقلا عن ثمرات العلوم لأبي حيان التوحيدي.

٢ التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، ص٥.

٣ لجرجاني، الشريف على، كتاب التعريفات، باب الكاف.

٤ الفارابي، أبو نصر، احصاء العلوم، ص٧٠.

(ت٥٠٥هـ/١١١١م)، وهو يرى "أن مقصود - علم الكلام - حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش البدعة. فقد ألقى الله إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار. ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها. فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله"[١].

ج. ويأتي بعد الغزالي القاضي عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ/١٣٥٥ م) فيعرف علم الكلام بأنه "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع الشبه"[٢].

د. ويأتي بعد الإيجي العالم الاجتماعي والمؤرخ الأشعري عبد الرحمن ابن خلدون (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م) ويعرفه بـــ"أنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة"[٣].

هـ. ثم يأتي بعد هؤلاء عدد من المؤرخين والكتاب المتأخرين الذين تأثروا بالمذهب الأشعري وإن لم يكن بعضهم أشاعرة، كالبيضاوي (ت٧٩١هـ/١٣٨٩م)، وطاش كبرى زاده (ت٩٦٢هـ/

---

١ الغزالى، أبو حامد، المنقذ من الضلال، ص٨٨.

٢ الإيجي، عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ص٧.

٣ ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص٨٢٦.

١٤٥٧م)، ومحمد بن على التهاوني (ت١١٥٨هـ/١٧٤٥م)، وغيرهم وتعريفهم لعلم الكلام لا تختلف عن تعريف ابن خلدون.

ثالثاً: تعريف بعض المتأخرين من علماء المسلمين ومنهم.

أ. السنوسي (ت ١٢٧٦هـ/١٨٥٩م) الذي عرّف علم الكلام بأنه "العلم بأحكام الألوهية، وارسال الرسل، وصدقها في كل أخبارها، وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصا به وتقرير أدلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك" وقيل "أنه العلم بثبوت الألوهية والرسالة وما يتوقف معرفتهما عليه، وجواز العلم وحدوثه، وابطال ما يناقض ذلك"[١].

ب. والشيخ محمد عبده (١٣٢٣هـ/١٩٠٥م)، يعرفه بأنه "علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم"[٢].

وقد قسمنا هذه التعريفات إلى أقسام ثلاثة لأن كل مجموعة لها ما يميزها عن غيرها من التعريفات، فالمجموعة الأولى وهي:

١. "معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات والعمليات، وما يجب عليها منهما" أو "معرفة النفس، ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية".

---

١ السنوسي، السنوسية الكبيرى، ص٩٦، وانظر عبد الرحمن السائح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، ص٥٢.

٢ عبده، الشيخ محمد، رسالة التوحيد، ص٤.

٢. وتعريف الكمال بن الهمام الحنفي "معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة".

٣. وتعريف أبي حيان التوحيدي "أنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والاحالة والتصحيح، والايجاب والتجويز".

٤. وتعريف التفتازاني "معرفة العقائد عن أدلتها بالكلام".

فالتعريف الأول التي يروى عن الإمام أبي حنيفة، يفهم منه أن علم الكلام علم تحصيلي مستقل، وظيفته معرفة ما يجوز أو يجب اعتقاده من المذاهب الدينية. أما منهجه الذي يعتمد عليه فهو العقل أو النفس، ويفهم هذا من قوله "معرفة النفس" والنفس والعقل بمعنى واحد عند المتكلمين والفلاسفة، فعلى النفس أن تعرف العقيدة الصحيحة التي ينبغي لها أن تؤمن بها. وقد نهج معظم كبار علماء الأحناف وتلاميذ أبو حنيفة هذا النهج العقلي في تحصيل العقيدة، والدليل على ذلك أن الإمام الطحاوي الذي لخص عقيدة كبار علماء الأحناف في كتابه المعروف "بالعقيدة الطحاوية" روي أنهم يثبتون لله صفة "القدم" فقال "هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة: أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم أجمعين، وما يعتقدون من أصول الدين ويدينون به رب العالمين. نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له، ولاشيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره، قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء.."[١].

---

١ الطحاوي، العقيدة الطحاوية، ص٦.

وإذا نظرنا في هذه الصيغة التي وضعت العقيدة الطحاوية وجدناها تدور على محك العقل، فصفة "قديم بلا ابتداء" لم ترد في النصوص الدينية، وانما توصلوا إليها بالعقل المحض، كما أن بقية الصفات وإن وردت في النصوص يمكن الوصول إليها عن طريق العقل الخالص. فوحدانية الله ونفي الشريك والعجز والنظير عنه كل ذلك يمكن الوصول إليه عن طريق العقل من غير حاجة إلى العودة إلى النصوص الدينية.

وأما في التعريف الثاني وهو تعريف حنفي أيضا، فهناك إضافة جديدة وهي أن تكون هذه العقيدة التي يطلب من النفس أن تعرف بها منسوبة إلى دين الإسلام، وهذه الزيادة مهمة، وذلك أن التعريف الأول يلزم النفس استخلاص العقيدة الصحيحة من الأديان المختلفة عن طريق العقل، أما التعريف الثاني فيلزم النفس أن تستخلص العقيدة الصحيحة من العقائد المنسوبة إلى الإسلام، ويكون ذلك عن طريق النظر أيضا.

وهنا يلاحظ مدى اتساع حرية الفكر في عصر أبي حنيفة ومدي ضيقه في عصر الكمال بن الهمام، ولكن من المفيد أن نلاحظ أن العقل، كمصدر من مصادر المعرفة الدينية وخاصة الاعتقادية، بقي معتبرا طوال هذه الفترة أعني الفترة التي كانت بين عصر أبي حنيفة والكمال بن الهمام، ولكن هذا لا يعني أن العقل احتفظ على نفس المستوى الرفيع الذي كان يتمتع به في عصر أبي حنيفة طوال تلك الفترة التي أشرنا إليها، وذلك أننا نجد العقل في التعريف الذي يروى عن أبي حنيفة حرا مطلقا غير مقيد، وكل ما عليه معرفة العقيدة الصحيحة، بينما نجد في تعريف ابن الهمام مقيدا بالنصوص الدينية، بل الإسلامية منها فقط.

وأما التعريف الذي نجده عند أبي حيان فهو أقل وضوحا عن هذين التعريفين، فهو يقول أن علم الكلام "باب من الاعتبار في أصول الدين"، ويذكر أيضا أنه يدور على محك العقل المحض، وبناءا على هذا التعريف فموضوع علم الكلام "أصول الدين"، وهذا اللفظ يطلق عادة على ما يقابل الفقه أو أصول الفقه في الشريعة الإسلامية، مما يعني أنه يقصد أصول الدين الإسلامي، ويضيف إلى ذلك أن هذا العلم يدور على محك العقل المحض ولكنه يعقب على ذلك فيقول أنه "دقيق ينفرد العقل به، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله فيه" أي أن العقل والوحي معا يمثلان مصادر هذا العلم، فالدقيق من هذا العلم ينفرد به العقل، والجليل الذي يعجز العقل عن الوصول إليه يفزع فيه إلى كتاب الله، ولعل هذا التعريف الذي يعود إلى بداية القرن الخامس الهجري يمثل مرحلة سابقة لما نجده عند ابن الهمام، وذلك أن العقل في تعريف ابن الهمام يظهر مكبلا بالنصوص الدينية وليس له أن يتعداها، أما تعريف أبي حيان فعلى العقل بذل قصارى جهده، فإن أحس بالعجز لاذ برحاب الوحي.

ونأتي بعد ذلك إلى تعريف التفتازاني وهي معرفة العقائد عن أدلتها بالكلام" ويلاحظ أن سعد الدين التفتازاني وهو تلميذ الإيجي الأشعري يعرف علم الكلام تعريفا مختصرا لا يكاد يبين غرضها، فهل يعني بـــ"معرفة العقائد عن أدلتها بالكلام" معرفة العقائد (الإسلامية) عن أدلتها (في القرآن والسنة) بـــ(قانون) الكلام" أم يعني "معرفة العقائد (إسلامية كانت أو غير إسلامية) عن أدلتها (العقلية) بالمنطق"؟ لأن لفظي المنطق والكلام استخدما أحيانا وكأنهما يدلان نفس المعنى.

ومهما يكن من أمر فإن تعريف التفتازاني يختلف عن تعاريف الأشاعرة، وذلك أنها تخلو من عبارة تكاد التعريفات الأشعرية تجمع عليها، وهي أن وظيفة علم الكلام "الحجاج عن العقائد، أو اكتساب القدرة على إثبات العقائد" كما سنرى بعد قليل، ولذلك لم نضع تعريف التفتازاني مع تعريفات بقية الأشاعرة مع كونه أشعريا.

وأما المجموعة الثانية من تلك التعريفات التي نجدها في كتب المتكلمين وأصحاب المقالات فهي تلك التي أوردها الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" وتابه علماء الأشاعرة، وهي أشهر تعريف نجده في كتب الكلام، وهذا التعريف يعود إلى القرن الرابع لأن الفارابي توفي عام (٣٣٩هـ/٩٥٠م)، ونص تعريف الفارابي كما مر بنا هو "صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها"، ويتضح من هذا التعريف أمور هي:

أ. أن الكلام صناعة.

ب. إن وظيفته نصرة الآراء والأفعال المحمودة.

ج. ومن وظائفه تزيف كل ما خالف هذه الآراء والأفعال المحمودة.

د. الآراء والأفعال المحمودة التي يدافع عنها علم الكلام لا بد أن تكون مصرحة من قبل واضع الملة.

وبناءا على هذا التحليل للتعريف الفارابي، فإن علم الكلام ليس مختصا بالدفاع عن الدين الإسلامي بل يمكن أن يكون في كل دين علم كلام يدافع عنه وينصره.

بالاضافة إلى ذلك، ليس هناك في تعريف الفارابي لعلم الكلام أي إشارة إلى المصادر التي يعتمد عليها هذا العلم أهي العقل فقط أم الوحي أو العقل والوحي معا؟ ومهما يكن من أمر، فمن الممكن جدا أن نتجاوز كل هذه القضايا التي تثيرها التعريف التي قدمها الفارابي، ولكن هناك نقطة مهمة في هذا التعريف لا يمكن أن نمر عليها مرّ الكرام، ألا وهي أن الفارابي يركز على الوظيفة الدفاعية لعلم الكلام وهذا الأمر كان له دوي كبير في الفكر الإسلامي إبتداءا من عصر الفارابي إلى يومنا هذا، فمن أين استقى الفارابي هذه الفكرة؟ أعني الفكرة القائلة "إن علم الكلام صناعة وظيفتها نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي تنص عليها الملة وتزيف ما خالفها" هذه الفكرة لا نجد عند من سبق الفارابي من المتكلمين والفقهاء وغيرهم.

والسؤال الآن من أين استقى الفارابي هذه الفكرة؟ ماذا كانت وظيفة علم الكلام في عصر الفارابي؟ ليس هناك مصدر محدد لهذه الوظيفة التي ذكرها الفارابي، كما أننا لا ندري بالضبط وظيفة علم الكلام في عصر الفارابي، ولكننا إذا رجعنا إلى مصادر تلك الفترة نجد ما يدل على أن البيئة الثقافية كانت هي التي أوحت هذا المعنى الدفاعي لعلم الكلام للفاربي، وذلك أن الفارابي توفي سنة (٣٣٩هـ)، وهذا يعني أنه كان معاصرا للإمام الأشعري المتوفى (٣٣٠هـ) [١]، ومن المعروف أن ردة الأشعري من الاعتزال إلى مذهب ابن كُلاب ونصرته لمذهب الإمام أحمد بن حنبل على قاعدة كلامية، أكسبه لقب "ناصر السنة"، ويروى عن أبي بكر ابن فورك، أن أبا الحسن الأشعري رجع عن الاعتزال إلى مذهب أهل السنة سنة ٣٠٠هـ، وذكر ابن عساكر (ت

---

١ وقيل توفي سنة ٣٣٠هـ وقيل ٣٢٤هـ، وقيل نيف وثلاثين وثلاثمائة، وقيل أيضا ولد سنة ٢٦٠هـ وتوفي ما بين ٣٢٥هـ و٣٣٠هـ.

٥٧١هـ) "أن أصحاب الحديث اتفقوا على أن أبا الحسن الأشعري كان إماما من أئمة أصحاب الحديث، تكلم أصول الديانات على طريقة أهل السنة، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدع، وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة والخارجين عن الملة سيفا مسلولا.. ولم يكن أبو الحسن الأشعري أول متكلم بلسان أهل السنة وإنما جرى على سنن غيره وعلى نصرة مذهب معروف[1]، فزاده حجة وبيانا، ولم يبتدع مقالة اخترعها، ولا مذهبا انفرد به.."[2].

ومن هذا النص يتبين لنا أن الأشعري اشتهر بالدفاع والنصرة لمذهب أهل الحديث على قاعدة كلامية، وكانت السمات العامة للبيئة الفكرية إبتداءا من عصر الإمام أحمد بن حنبل سمات هجومية أو دفاعية، وفقدت معظم العلوم بما فيها علوم الفقه والتفسير والحديث بعد اكتمال تدوينها، فقدت وظيفتها الاستكشافية، وكانت أكبر وظيفة للعالم النصرة والدفاع عن مجاله ومذهبه الفكري، والوقوف أمام أعدائه. وكان الحنابلة يتعصبون ضد الشافعية والأحناف في بغداد، وكذلك أهل الحديث ضد المتكلمين والفلاسفة. وقد تعرض الكندي وعدد كبير من مفكري المعتزلة اضطهادا لا يقل عن ذلك الذي لقيه الإمام أحمد بن حنبل. وكانت التركيبة الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية والسياسية أذكت جذوة هذا الصراع الفكري، وذلك أن هزيمة المأمون للأمين وقتله إياه كانت قد شكلت نصرا للموالي، وهزيمة للعرب الأقحاح، فكان لابد للفقهاء العرب كأحمد والشافعي ومالك أن يرفضوا

---

١ إشارة إلى مذهب ابن كلاب والحارث المحاسبي وغيرهما من الصفاتية.

٢ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، مقدمة حماد بن محمد الأنصاري، ص١٢، نقلا عن كتاب تبيين كذب المفتري، لابن عساكر.

الفكر الاعتزالى الذي كان يمثل فكر الموالى، ويدعوا إلى مذهب السلف الذي هو في الحقيقة مذهب عربي[1]، وهكذا كان الجو الثقافي جو هجوم ودفاع آنذاك.

وإذا صح هذا فمن الواضح أن التعريف الذي نجده عند الفارابي وعند جميع الأشاعرة فيما بعد والتي ركزت على ابداء الجانب الدفاعي لعلم الكلام مستقاة من البيئة الفكرية التي كان قد عاشها الفارابي.

أما تعريف علماء الأشاعرة وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، فلا تختلف كثيرا عما أورده الفارابي وكلهم يؤكدون الجانب الدفاعي لهذا العلم، فالغزالي يرى أن وظيفة علم الكلام حفظ عقيدة أهل السنة، بل يذهب إلى أبعد من ذلك وهو أن سبب نشأة هذا العلم كان وساوس المبتدعة التي ألقى بها الشيطان أمورا مخالفة للسنة، وهذا أسوء تعليل لنشأة علم الكلام وجدناه في كتب أصحاب المقالات قديما وحديثا.

ونلاحظ ثمة تطورا في موقف الأشاعرة من علم الكلام بعد الإمام الغزالي، وهذا التطور أيضا تطور غريب لا نعرف له وجها معقولا، وذلك أنهم يؤكدون جانبا آخر لوظيفة علم الكلام ألا وهو ما يسمونه "إثبات العقائد الدينية" وتأكيد هذا الجانب نجده ابتداء من القاضي عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، ومرورا بالمؤرخ ابن خلدون (ت٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) وإنتهاء بطاش كبرى زاده (ت٩٦٢هـ/١٤٥٧م)، ومحمد بن على التهاوني (ت١١٥٨هـ/١٧٤٥م)، فهذان العالمان يعرفان علم الكلام تعريفا أشعريا مع أنهما ليسا أشاعرة، ولكنهما عاشا في عصر كان التقليد قد سيطر

---

١ لمزيد من التفصيل، راجع الفصل الثاني من الباب الأول من كتابنا: الخلافات الفكرية في الإسلام وأثرها في التطور التاريخي للعقيدة والفلسفة.

على عقول الناس، فعلم الكلام عندهما "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه"[1]، وهكذا نجد أن تعريف هؤلاء المتأخرين تكاد تجمع على أن علم الكلام "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية" أي أنه علم وظيفته الدفاع عن العقيدة، والغريب في هذا التعريف أنه يجعل وظيفة علم الكلام إثبات العقائد مع أن من المعلوم أن العقائد ثابتة بالنص ولا تحتاج إلى إثبات من أي مصدر آخر، وأما من قال إن للعقل دورا في إثبات العقائد وذلك أنه يثبتها من النصوص ذاتها، فهذا الرأي مع كونه مرفوضا عند أهل النص فإنه لا يعني شيئا وذلك أنه لا يمكن اعتبار ذلك إثباتا للعقيدة وكل ما هنالك أنه يشرحها ويوضحها من النص الديني الذي ثبتت به.

إذن، إن الموقف الأشعري من علم الكلام، كما هو واضح من تعريفاتهم، تطور من القول بالوظيفة الدفاعية لعلم الكلام، إلى القول بوظيفة إثبات العقائد الدينية، ويبدو جليا أن علما وظيفته كهذه لا قيمة له لسببين، الأول منهما أن الدين ليس في حاجة إلى الدفاع عنه والنصرة له في كل الأوقات بل من الممكن أن يكون الدين ظاهرا على غيره من المذاهب والملل والنحل من غير أن يدافع عنه المؤمنون به، مثال ذلك حالة المسلمين اليوم، فإنهم ليسوا في وضع يمكنهم من الدفاع عن الدين الإسلامي والدعوة إليه، ولكن مع ذلك نجد الإسلام ينتشر، وهذا هو الغالب في الدين الإسلامي. والسبب الثاني أن الدين ثابت لا يحتاج إلى إثبات، ولا سيما إذا كان هذا الإثبات عن طريق الكلام.

---

١ التهاوني، محمد بن على، كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، المقدمة. وطاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ص٤.

ومن هنا كان الهجوم الذي شنه الفقهاء على علم الكلام في موضعه، إبتداء من القرن الخامس بزعامة أبي عمر بن عبد البر (ت٤٦٣هـ/١٠٧١م) في كتابه "جامع بيان العلم وفضله" ومرورا بالشيخ عبد الله الأنصاري الهروي (ت٤٨١هـ/١٠٨٨م) في كتابه "ذم الكلام" والشيخ موفق الدين بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ/١٢٢٣م) في رسالته المعنونة "تحريم النطر في كتب أهل الكلام" وإنتهاء بكتابات ابن تيمية (ت٧٢٩هـ/١٣٢٨م)، وتلميذه ابن قيم الجوزية (٦٩١هـ - ٧٥١هـ)، في نقدهما للمنطق والكلام والفلسفة جميعا.

فهؤلاء كلهم أدركوا عدم جدوى تعلم علم الكلام، مادامت وظيفته مختصرة على نصرة العقائد وإثباتها، وكانت حجتهم أن الله سبحانه وتعالى أثبت دينه عن طريق بعثه محمدا ﷺ، وأنه وعد أن يتم نوره فقال ﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون﴾.[١]

فلو كان علم الكلام علما لتكلم به الله ورسوله[٢]. إذن بدأ النظر إلى علم الكلام على أنه علم وظيفته الدفاع أو إثبات العقائد الدينية بعد إنتهاء العصر الذي عاش فيه الأشعري، وهو نهاية القرن الرابع، وقد لاحظ الدكتور عبد الرحمن بدوي اختلاف النظر إلى هذا العلم في المراحل المختلفة التي مر بها، فيقول في ذلك "ويبدو أن النظر إلى مهمة علم الكلام قد اختلف في القرون الأربعة الأولى عنه فيما تلا ذلك، وفيما بين المذاهب المختلفة. ففي المرحلة الأولى غلب النظر إلى علم الكلام على أنه علم تحصيلي، وليس مجرد دفاع"[٣].

---

١ سورة الصف: ٨.

٢ السيوطي، عبد الرحمن، صون المنطق والكلام، ص٣٣.

٣ بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ص١٣.

وبعد هذا القدر من تحليل تعاريف الحنابلة والأشاعرة لعلم الكلام نأتي إلى تعاريف بعض المتأخرين لهذا العلم، وإذا تركنا جانبا موقف الأشاعرة من علم الكلام وانتقلنا إلى موقف المتأخرين كالشيخ محمد عبده (١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م)، من هذا العلم، وجدنا أنه يختلف تماما عن الفكر الأشعري ويقترب من فكر المعتزلة، فالسنوسي (١٢٧٦هـ/١٨٥٩م)، حاول أن يبتعد عن النظرة الأشعرية لعلم الكلام، إلا أنه لم يستطع أن يتحرر منها تماما، فتعريف علم الكلام عنده "العلم بأحكام الألوهية.. وتقرير أدلتها" إلى هنا يبدو كلام السنوسي قد ابتعد عن التعريف الأشعري قليلا، ولكن يضيف إلى ذلك أن من وظائف هذا العلم "رد الشبهات وحل الشكوك" ويقول أيضا، وقيل "إنه علم بثبوت الألوهية والرسالة.. وابطال ما يناقض ذلك" وهذه الأخيرة هي تعريف الأشاعرة، وعلى هذا فمن الواضح أن النظرة الأشعرية ما زالت تسيطر على تفكيره.

أما الشيخ محمد عبده، فوظيفة علم الكلام عنده "البحث في وجود الله وصفاته وعن الرسل وأحوالهم" ويلاحظ أنه لا يقيد هذا العلم بالنصوص الدينية بل مصدره العقل، كما أنه ليس من وظائفه إثبات العقائد ولا الدفاع عنها. وعلى هذا يعتبر الشيخ محمد عبده مؤسس التيار الاعتزالي الحديث، ولذلك ينتسب إليه أنصار التيار العقلاني في العالم الإسلامي في هذا العصر.

الفصل الثاني

التطور التاريخي لعلم الكلام ومشكلات التعريف والتسمية

هناك تضارب في أقوال العلماء في تحديد المراحل التي مر بها علم الكلام، إلا أنه يفهم من أقوال جمهورهم أنهم يميلون إلى القول بوجود مرحلتين لهذا العلم:

الأولى هي مرحلة النشأة وهي التي كانت العقيدة تستند إلى نصوص الكتاب والسنة وكانت السمة العامة لهذه المرحلة التسليم وعدم إقحام العقل في المسائل العقدية.

أما المرحلة الثانية فهي تلك التي بدأ التأويل يدخل في مجال العقيدة فظهرت مسائل عقدية انتزعها العقل من النصوص الدينية، مما فتح باب الاجتهاد في الأصول على مصراعيه وأعقب ذلك نشأة الاختلاف في الأصول وظهور الفرق الكلامية. هذا التقسيم للمراحل التي مر بها علم الكلام هو الذي يفهم من أقوال أصحاب كتب المقالات كالأشعري[١]، والبغدادي

١ يمكن الرجوع إلى مقدمة كتاب المقالات الإسلامية للأشعري، وكذلك الملل والنحل للشهرستاني والفرق بين الفرق للبغدادي، ومقدمة ابن خلدون، الفصل العاشر، الخاص بعلم الكلام، بحيث أشار هؤلاء جميعا إلى بداية الاختلاف في الأصول، مما يعني أنهم يقرون ضمنا أن هناك مرحلتين للعلم العقيدة مرحلة لم يظهر فيها أي اختلاف في العقيدة ومرحلة كان فيها اختلاف فيه.

والشهرستاني وابن خلدون، ومن المتأخرين الشيخ محمد عبده[1]، والدكتور عبد الرحمن بدوي، والدكتور عبد الحميد عرفان، والدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور أحمد عبد الرحيم السائح، والأستاذ أحمد أمين، وغيرهم.

والسؤال الآن هو هل علم الكلام مرادف لعلم العقيدة وعلم أصول الدين؟ نسأل هذا السؤال لأن القائلين بوجود مرحلتين لهذا العلم يعتقدون بترادف هذه الألقاب التي يطلق على هذا العلم، فعلم الكلام في نظرهم يرادف علم أصول الدين والفقه الأكبر وعلم العقيدة، ولذلك يرون وجود مرحلة سابقة من مرحلة البحث العقلي في العقيدة كان المنهج المعتمد عليه فيها منهج التسليم والتلقي من النصوص، في حين يرى آخرون أن المرحلتين الذين أشرنا إليهما تخص فقط مراحل البحث العقلي في العقيدة.

وللخروج من هذا الاضطراب لابد من أن نحدد موقفنا من مسألتين لهما صلة مباشرة لتحديد المراحل التي مر بها هذا العلم. والأولى من هاتين المسألتين "التسمية" وأما الثانية فهي "التعريف" أما مسألة التسمية فقد أشرنا فيما سبق إلى عدد من ألقاب والأسماء يطلق على هذا العلم، وليس هناك سبيل لمعرفة تاريخ هذه الأسماء والألقاب معرفة يقينية، ولكن من الممكن أن نقول إن هذه الألقاب والأسماء التي تطلق عادة على هذا العلم ليست مترادفة، وذلك أن علم العقيدة يختلف عن علم الكلام، وكذلك لقب الفقه الأكبر

١ يمكن أيضا الرجوع إلى رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده وكذلك كتاب مذاهب الإسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوي، ودراسات في الفرق والعقائد للدكتور عبد الحميد عرفان، وكتاب نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام للدكتور عبد الحليم محمود وكتاب علم العقيدة للدكتور أحمد عبد الرحيم السائح، والفصل الرابع من كتاب فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين، بحيث تجدهم يميلون إلى القول بأن صورة علم العقيدة أو الكلام أو أهدافه قد تغيرت بعد القرون الثلاثة الأولى للإسلام.

يختلف عن كل من علم العقيدة وعلم الكلام من الناحية التاريخية، وهكذا، والدليل على ذلك أن علم العقيدة مثلا كان موجودا من زمن النبي محمد وكانت النصوص هي المرجع الأول والأخير لمعرفة مسائله، والتسليم كان المنهج المتبع فيه، وهذا الإتجاه هو الذي أكده علماء الفقه وأصحاب مذهب النص وأهل النقل من المسلمين، كالإمام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وداود بن على الظاهري وغيرهم، ولذلك نجد أن أنصار هذا التيار يسمون هذا العلم علم العقائد أو العقيدة، فمن الصعب بل من المستحيل أن تجد ابن تيمية وابن عبد الوهاب والشوكاني والصنعاني وابن قيم الجوزية وغيرهم من أنصار التيار النقلي يسمون هذا العلم بعلم الكلام أو علم الفقه الأكبر، بل تجدهم يتمسكون بالتسمية الأولى وهي "علم التوحيد أو العقيدة".

أما لقب "الفقه الأكبر" فهو لقب يوحي بدخول شيء من التفكير العقلي في مجال العقيدة، وذلك أن كلمة الفقه ذاتها تعني الفهم، والفهم يكون بالعقل، وإذا أطلقنا علم العقيدة بأنه "فقه" فهذا يعني أننا أدخلنا العقل فيه، وإن كانت النصوص هي المصدر الأول لهذا العلم إلا أن للعقل فيه دخل وذلك أنه يحاول أن يفهم هذه النصوص ويستخلص منها نوعا من الأفكار التي هي المعتقدات الآساسية المستخرجة من النصوص عن طريق العقل، فدور العقل هنا الفهم أو الفقه، وعلم العقيدة يعني هنا ذلك العلم المتعلق بالمعتقدات الذي استخرج من النصوص عن طريق الفهم أو الفقه، وهو مصطلح يتلاءم مع التعريف الذي قدمه أبوحنيفة للفقه الأكبر، وهكذا نجد هذا المصطلح قد إرتبط بالمذهب الحنفي، ومن هذه الناحية أصبح مختلفا تماما عن مصطلحي "العقيدة" و"علم الكلام".

ونأتي بعد ذلك إلى مصطلح علم الكلام، وهو في الحقيقة مختلف تماما عن المصطلحين الذين أشرنا إليهما، وذلك أن مصطلح علم الكلام لا يأخذ بعين الاعتبار أي قيمة للنصوص بل يعطي الأولوية العظمي للعقل أو النظر وحده، وهذا المصطلح أيضا يتفق مع التعريف الذي نجده عند معظم أصحاب المقالات، وهو أنه علم وظيفته الدفاع عن العقائد بالأدلة العقلية، بالاضافة إلى ذلك إرتبط هذا التعريف بأصحاب الفرق الكلامية كالمعتزلة وغيرهم، ومن هنا أصبح مختلفا عن المصطلحين السابقين.

إذن الكلام حول التسمية يجرنا إلى المشكلة الثانية التي كان ينبغي أن نحدد موقفنا منها وهي مشكلة التعريف، وإذا رجعنا إلى التعريفات التي وضعها الباحثون لهذا العلم، نجدها نوعين: الأولى وهي التي نقل عن الإمام أبي حنيفة، تذهب إلى أن علم الفقه الأكبر علم تحصيلي وظيفته فهم النصوص واستخراج ما تضمنته من الاعتقادات الصحيحة، بل تدل المسائل التي أثيرت في القرنين الأول والثاني الهجريين، أن من وظائف هذا العلم شرح النصوص وتأويلها للوصول إلى معتقدات مقبولة لدى العقل، ولذلك نجد قضايا كالتي أثارها المعتزلة كمسألة الحسن والقبح والمنـــزلة بين المنـــزلتين وغيرهما تدل دلالة واضحة أن وظيفة هذا العلم كانت وظيفة تحصيلية، ولذلك يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي في هذا الصدد "..ففي المرحلة الأولى غلب النظر إلى علم الكلام على أنه علم تحصيلى، وليس مجرد دفاع"[١].

إذن هناك تطابق كبير في هذه المرحلة، أعني القرون الأربعة الأولى للهجرة النبوية، بين مصطلحي "الفقه الأكبر" و"علم الكلام" وهذا الاتفاق يظهر جليا في النقاط التالية:

---

١ بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ص١٣.

أولاً: إن كلا من المصطلحين يرحب بالعقل كآلة فعالة في البحث في مجال العقيدة وإن كان هناك تباين بينهما في النسبة التي ينبغي أن يستخدم هذه الآلة في هذا المجال.

ثانيا: إن هناك تطابقا في تعرفهما لهذا العلم وهو أن هذا التعريف يجعل وظيفة هذا العلم تحصيلية، وليس للوظيفة الدفاعية ذكر في هذه المرحلة[1].

ثالثا: أن المسائل التي أثيرت لدى كل من المعتزلة والأحناف في فترة مبكرة كمسألة التحسين والتقبيح عند المعتزلة ومسألة إثبات بعض صفات الله عن طريق العقل عند الأحناف، تدل دلالة واضحة أن هذا العلم علم تحصيلى، غايته تطوير العقيدة وتوضيحها.

رابعا: إن كلا المذهبين يعتمدان على منهج يقابل منهج التسليم. ولذلك نجد أن علاقة الأحناف بالجهمية والقدرية أو المعتزلة كانت علاقة وطيدة في القرون الأربعة الأولى، وقد ذكر الأشعري أن أبا حنيفة كان يذهب في مسائل كثيرة إلى ما تذهب إليه المعتزلة، كمسألة خلق القرآن[2].

إذا نحن ندعي وجود اتفاق بين القائلين بعلم الفقه الأكبر وبين القائلين بعلم الكلام، وبكلمة أخرى بين الأحناف والمعتزلة، وقد قلنا أن هذا الاتفاق في ماهية علم الكلام ووظيفته غلب القرون الأربعة الأولى للهجرة، ولكن هذا ليس تحديدا علميا دقيقا، لأن ليس من الواضع ما نعنيه بالقرون الأربعة الأولى للهجرة، فهل هذا يعني الأربعمائة سنة الأولى ابتداء من الهجرة النبوية وحتى

---

١ هناك أقوال تنسب إلى الإمام الحسن البصري توحي أن سبب نشأة علم الكلام كان دفاعيا ولكن هناك شك كبير حول نسبة هذه النصوص إلى الحسن البصري، راجع ما ذكره صاحب المنية والأمل في طبقات المعتزلة عنه ص١٩.

٢ الأشعري، الابانة عن أصول الديانة، ص١٠٥ - ١٠٦.

نهاية القرن الرابع؟ أم يعني ابتداء من فترة ما من فترات القرن الأول الهجري وانتهاء بفترة أخرى من فترات القرن الرابع مجهولة هي الأخرى؟ فأما أن نعني بالمعنى الأول فذلك مستحيل لأننا لا نستطيع أن نحدد بهذه الدقة تاريخ تطور علم الكلام وتاريخ العلاقة التي كانت قائمة بين المعتزلة وبين الأحناف، وكل ما يمكن قوله أن الفترة التي نعني بالقرون الأربعة الأولى ينبغي أن يفهم ابتداء من سنة الأربعين للهجرة وانتهاء بمنتصف القرن الرابع، أما تحديدنا لبداية هذه الفترة، فذلك لأن البحث عن مسائل الإيمان والكفر وهي مسائل كلامية بدأ بعد وفاة الخليفة عثمان مباشرة، وذلك أننا وجدنا في قضية التحكيم عمرو بن عاص يصر على تحديد موقف خصومه من إيمان الخليفة، ويقول والله لابد من أن يكون مؤمنا أو كافرا يعني الخليفة، وكذلك نجد أفكار الخوارج تظهر في هذه الفترة ذاتها. أما التاريخ التي حددنا كنهاية لتلك الفترة التي ندعي أن العلم الكلام كان يختلف عما كان عليه في القرون المتأخرة، فهي منتصف القرن الرابع الهجري، وذلك أن الإمام الماتريدي الحنفي توفي سنة٣٣٣هـ، وتوفي أبو الحسن الأشعري سنة ٣٢٤هـ، ونحن نعلم أن ظهور مذهب الأشعري كان إشارة إلى إفلاس الفكر الاعتزالى وهزيمته في المعركة الدائرة بين التيارات الفكرية، كما أن ظهور المذهب الماتريدي في نفس الفترة وانسجامه مع المذهب الأشعري كان يعني نهاية للتيار الحنفي المتميز في تفكيره ومنهجه العقلاني، والفرق بين الماتريدية والفكر الحنفي الذي ساد قبل ظهور الماتريدية، كالفرق بين الفكر الاعتزالي والفكر الأشعري، بالاضافة إلى ذلك فإن الحملة الشرسة التي قام بها الفقهاء ضد علم الكلام ابتداء من الإمام مالك (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م)، والإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ)، وإنتهاء بأحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، قضت على الفكر المعتزلي وما كان على شاكلته كالتفكير الحنفي في أصول

الدين في أواخر القرن الثالث، فكان لابد من ظهور حركة تجديدية تحل محل هاذين التيارين في هذه الفترة ذاتها لملء الفراغ الفكرى الذي كان من المتوقع أن ينشأ من أنقاض الاعتزال في ميدان الفكر، لأن الفقهاء لم يكن لديهم مذهب فكري محكم يدعون إليه وإنما كانوا يعارضون المعتزلة، وقد اكتملت هذه الحركة التجديدية التي ظهرت على يد الإمامين الأشعري والماتريدي في منتصف القرن الرابع الهجري.

أولاً: الطور الأول من أطوار علم الكلام

إذن هذه هي الفترة الأولى من تاريخ علم الكلام، ولكن هناك مشكلات كثيرة تواجه هذا التحديد الذي حددناه لهذه الفترة من وجوه كثيرة، منها أن بعض كبار الباحثين الذين لا يمكن التجاهل عن موقفهم من تطور تاريخ علم الكلام يرون أن المعتزلة هم الذين خلقوا علم الكلام وأوجدوه في الإسلام[1]، مما يعني أنه لم يكن هناك علم كلام قبل ظهور فرقة المعتزلة، وظهورها يرجع كما نعلم إلى أواخر القرن الأول الهجري وذلك أن مؤسسها واصل بن عطاء ولد سنة (٨٠هـ وتوفي سنة ١٣١هـ).

ولكن طاش كبرى زاده يذكر "أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة في حدود المائة من الهجرة"[2]، وإذا صح ذلك فلا شك في أن بداية نشأته تكون قبل ذلك بكثير، مع العلم أن طاش كبرى زاده يجعل علم الكلام والاعتزال شيئا واحدا، فنشأة الاعتزال هي نشأة علم الكلام في نظره، وذلك غريب، لأنه إما قصد بـــ"علم الكلام" دلك العلم الذي يدرس العقيدة

---

١ أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص٢٩٩.

٢ طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج٢، ص٣٥.

بالعقل، أو أنه قصد علم الكلام بالمعنى الاصطلاحي الحرفي، فإن كان ما قصده هو المعنى الأول فذلك غير صحيح لأن العلم الذي يدرس العقيدة بالعقل نشأ قبل المعتزلة باتفاق الدارسين والمؤرخين، وكان الحسن البصري والإمام أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية المتوفى سنة٩٨هـ، وكذلك أخوه الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية المتوفى سنة١٠١هـ، ومعبد الجهني (ت١٢٤هـ)، وغيلان الدمشقي (ت١٢٨هـ)، وغيرهم قد سبقوا المعتزلة في الخوض في كثير من المسائل الكلامية، مما يدل دلالة قاطعة أن دراسة العقيدة على منهج عقلى لم يكن وليد الحركة الاعتزالية، وأما إذا كان قد عني "علم الكلام" بالمعني الاصطلاحي الحرفي، فذلك أيضا غير معقول لأن هذا المصطلح لم يظهر تلك الفترة المتقدمة و لم يكن معروفا في زمن واصل، وبهذا تعرف أن كلامه غير دقيق، وأن القول بأن علم الكلام نشأ مع نشأة المعتزلة أمر يؤدي إلى المفارقة، فهو ليس بصحيح لا من جهة المضمون ولا من جهة الاصطلاح.

بالاضافة إلى ذلك فإن هناك من الباحثين من يرى أن استعمال مصطلح علم الكلام لم يظهر إلا في القرن الثالث، ومن هؤلاء الدكتور عبد الرحمن بدوي إذ يقول "والواقع أننا لا نكاد نعثر على استعمال "الكلام" بالمعنى الاصطلاحي ولقب "المتكلمين" قبل كتب الجاحظ المتوفى سنة٢٥٥هـ. وقد عاش في معمعان معركة خلق القرآن. فلهذا نرى أن استعمال هذين الاصطلاحين إنما يرجع إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة. ولا نجد في كتب الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤هـ) استعمال هذين الاصطلاحين، مما يجعل وفاته حدا أول لاستعمال اللفظ"[١]. ومن البين أن الدكتور بدوي يبحث هنا مجرد تاريخ ظهور المصطلح، وليس تاريخ العلم الذي يدل عليه هذا

١ بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ص٣٢.

المصطلح، إلا أن هناك فرقا بين المصطلح والمضمون، فنحن نعني بعلم الكلام ذلك العلم الذي يبحث في العقيدة بمنهج عقلي، ولا شك في أن هذا العلم نشأ في الإسلام قبل ظهور هذا المصطلح بكثير، ولكنه عرف بهذا المصطلح في فترة متأخرة وهي تبدأ في نظر الدكتور بدوي من منتصف القرن الثالث الهجري، والذي يهمنا من هذا أن كلام الدكتور بدوي لا يفهم منه، أن هناك تلازما زمنيا بين نشأة البحث العقلي في العقيدة وبين ظهور مصطلح علم الكلام.

بقي لدينا مشكلة أخرى لابد لنا أن نوضح موقفنا منها، وهذه المشكلة تتعلق بطبيعة الحال تاريخ نشأة علم الكلام والغاية التي وجد من أجلها، وإذا نظرنا أقوال الباحثين وخاصة المتأخرين في هذه المسألة يكادون يجمعون على القول بأن علم الكلام أو البحث العقلي في العقيدة نشأ بسبب احتكاك المسلمين بغير المسلمين وكان غرضه الأول الدفاع عن العقيدة والذب عنها، والباحثون في حين أنهم يوردون هذا القول لا يتساءلون ما إذا كان المتكلمون وخاصة القدماء منهم يدافعون عن العقيدة الإسلامية أم عن مذاهبهم الكلامية، والواضح أنهم لم يكونوا يدافعون عن العقيدة الإسلامية بقدر ما كانوا يدافعون عن مذهبهم الكلامي، والدليل على ذلك أنه لم يرد أي نص ثابت من أصحاب المقالات يدل على أنهم كانوا يدافعون عن العقيدة الإسلامية، وكل ما وجدناه في كتب المقالات أن كل جماعة كانت تدافع عن مذهبها وتدعوا إليها، ولذلك كانوا يناقشون خصومهم باستمرار سواء أكانوا من المسلمين أم من غيرهم كما كانوا يحاولون دائما الانتصار منهم والتغلب عليهم ليفرضوا مذهبهم عليهم.

وما يروى من أن معبد الجهني ناقش بعض السمنية، وكذلك ما يقال

أن واصل ابن عطاء كان يبعث دعاته إلى الأمصار لا يثبت، وما ثبت منها كإرسال واصل بعض أصحابه إلى الأمصار لا يعني أبدا أنهم كانوا يجادلون الكفار فقط، بل كانوا يجادلون المسلمين وغير المسلمين على حد سواء وكان همهم الأكبر نشر المذهب.

ويؤيد ما ذكرنا أن الوظيفة الدفاعية لعلم الكلام لم تعرف في القرون الثلاثة الأولى من نشأة هذا العلم وكانت النظرة السائدة في ذلك الوقت أنه علم تحصيلي كما مر بنا. والجدير بالملاحظة أننا لا نجد هذه الدعوى وهي أن علم الكلام نشأ للدفاع عن العقيدة، في كتب القدماء من أصحاب المقالات، كالأشعري في مقالاته، والبغدادي في كتابه الفرق بين الفرق وأصول الدين، وكذلك ابن قتيبه في كتابه الاختلاف في اللفظ، والشهرستاني في كتاب الملل والنحل، أقول لا نجد في هذه المراجع ما يدل على أن البحث العقلى في العقيدة بدأ لمواجهة أعداء الإسلام أو للدفاع عن الإسلام، بل الظاهر من أقوال أصحاب هذه الكتب أنهم يضعون أصحاب هذه التيارات الكلامية في مقابل الإسلام، ويجعلونهم خصما للإسلام وأهليه.

وإذا كان هذا كذلك فما الذي جعل الباحثين يكادون يجمعون على أن الغرض الذي وجد من أجله علم الكلام هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الكفار وأتباع الملل والنحل؟

والظاهر أن سبب ذلك يعود إلى ما أشاعه الأشاعرة بعد القرن الرابع من أن وظيفة علم الكلام دفاعية، وأنه ليس لهذا العلم دور سوى الحجاج عن العقائد ونصرتها على قاعدة كلامية.

إذن نشأ علم الكلام فترة مبكرة، تعود إلى منتصف القرن الأول

الهجري، وقد كملت شوكته بعد قرن من الزمان أي في منتصف القرن الثاني، وإن لم يدون بصورة كاملة، وذلك أن معظم الفرق الكلامية ظهرت في تلك الفترة، فهناك طبقة من المتكلمة القدماء الذين أقيم المذهب الاعتزالي على أنقاض آرائهم الكلامية ومن أشهرهم الإمام أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (ت٩٨ه)، وأخوه الحسن بن محمد بن الحنفية (ت١٠١ه)، ومنهم الحسن البصري (ت١١٠ه)، ويأتي بعد هذه الطبقة طبقة أخري كانوا الزعماء الحقيقيين للفرق الكلامية الأولى التي ظهرت في العالم الإسلامي، ومن أشهرهم معبد الجهني، ومن أنصاره غيلان الدمشقي (ت١٢٨ه)، ويونس الأسواري، ومكحول بن عبد الله (ت١١٦ه)، وقتادة بن دعامة السدوسي (ت١١٨ه)، وعمر المقصوص، فهؤلاء هم القدرية الأوائل، وينتهي هذا التيار بنشأة المعتزلة، ثم يأتي قدماء الجهمية وهم الجعد بن درهم (ت١٢٤ه)، والجهم بن صفوان (ت١٢٨ه)، وينتهي هذا التيار أيضا بظهور التيار الاعتزالى، وذلك أن فكر القدرية والجهمية كان العمود الفقري لمذهب الاعتزال، وبجانب هذين التيارين الكلاميين الكبيرين نجد تيارات كلامية أخرى كان لها أتباع كثيرون وقد ظهرت هذه التيارات في نفس الفترة التي ظهرت القدرية والجهمية تقريبا وظهر في هذه الفترة أيضا شخصيات كبيان بن سمعان المقتول (١١٩ه)، مؤسس فرقة البيانية، والمغيرة بن سعيد المقتول سنة (١١٩ه)، زعيم المغيرية، وأبي منصور العجلي المقتول سنة (١٢٠ه)، مؤسس فرقة المنصورية، وزيد بن على بن أبي طالب المقتول سنة (١٢٥ه)، زعيم الزيدية، وهو من العلماء الذين شجعوا البحث العقلي في العقيدة، ومنهم وواصل بن عطا (ت١٣١ه)، مؤسس مذهب الاعتزال، وزميله عمرو ابن عبيد (ت١٤٤ه)، ثم الإمام أبو حنيفة نعمان بن ثابت (ت١٥٠ه)، زعيم

المذهب الحنفي في الفقه والعقيدة.

فإذا نظرنا تسلسل تواريخ وفاة هذه الشخصيات، تبين لنا أن نشأة التيارات الكلامية كان ما بين سنة (٥٠هـ إلى ١٥٠هـ)، بل إن أبا حنيفة المتوفى سنة (١٥٠هـ) كان ينهى ابنه عن الكلام فلما سأله عن العلة في ذلك، وقد كان يتكلم هو نفسه، قال "يا بني كنا نتكلم وكل واحد منا كأن على رأسه الطير مخافة أن يزل صاحبه، ومن أراد أن يزل صاحبه فكأنه أراد أن يكفر، ومن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه"[١]، وقد ذكر ابن حجر الهيثمي المكي في كتابه "الخيرات الحسان في مناقب الإمام أبي حنيفة النعمان" أن الفرق الكلامية في البصرة في عصر الإمام أبي حنيفة كانت تزيد عن عشرين ونيف، وأنه كان علم الكلام من أفضل العلوم وأشرفها آنذاك لكونه في أصول الدين[٢].

وإذا صح هذا الكلام فلا شك في أن وفاة الإمام أبي حنيفة تكون الحد الأقصى لاكتمال نمو الفرق الكلامية ونشأتها، وقد أصبح علم الكلام بعد هذه الفترة علما يغلب عليه الجدل والمراء، والدليل على ذلك أن أبا حنيفة نفسه بدأ يتوقف بل يتراجع عن الخوض في الكلام في أواخر عمره، والسبب في ذلك أنه رأى الناس يخوضون في الكلام لا للبحث عن الحقيقة بل من أجل الجدل، وتكفير المخالف، وفي هذه المرحلة لا شك في أن موضوع علم الكلام كان دراسة العقيدة وفق منهج عقلي بحت لتصبح أفكارا منسقة ومرتبة تسير على ضوء منهج معين، وإلا فليس هناك تفسير لظهور كل هذه الفرق في فترات زمنية متقاربة، فهذه التيارات نشأت لإشباع حاجة المجتمع

---

١ طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج٢، ص١٥٤.

٢ الهيثمي، أحمد بن حجر، الخيرات الحسان، ص٢٧ - ٢٨.

الإسلامي الملحة آنذاك وهي إيجاد أفكار اعتقادية منسقة مرتبة حسب منهاج معين، وتجديد الوضع الحالي للعقيدة، فظهرت كل هذه الفرق وأدلى كل ذي رأي رأيه، فكان منهم من اقترب من المفاهيم والمبادئ التي كانت مقررة في الكتاب والسنة، وكان منهم من ابتعد عنها كل البعد، وكان منهم المتوسط، ولو أردنا أن نصنف هذه الفرق حسب بعدها أو قربها مما يفهم من النصوص لأمكننا أن نضعها في قائمة تبين ذلك، ولكن غرضنا هنا هو فقط توضيح النمط السائد لعلم الكلام في تلك الفترة، وأساليب دراسة الآراء الدينية.

إذن هذه هي المرحلة الأولى للعلم الكلام الإسلامي، أما المرحلة الثانية، فتبدأ من سنة (١٥٠هـ)، وتنتهي في منتصف القرن الرابع الهجري، وهذه المرحلة هي مرحلة التدوين، ومن أبرز زعماء هذه المرحلة يوسف السمني (ت١٨٩هـ)، مؤسس فرقة السمنية، وضرار بن عمرو (ت١٩٠هـ)، مؤسس فرقة الضرارية الجبرية، وبشر المريسي (ت٢١٨هـ)، والحسين النجار (ت٢٢٠هـ)، زعيم فرقة النجارية وهي جبرية أيضا، وأبي الهذيل العلاف (ت٢٢٦هـ)، من رؤوس المعتزلة، وعمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، زعيم الجاحظية من فرق المعتزلة، وحفص الفرد، من كبار القائلين بالجبر.

وفي هذه المرحلة نشأ تياران آخران في مجال دراسة علم العقيدة، أما التيار الأول من هذين التيارين، فقد تزعمه الفقهاء كسفيان الثوري (ت١٦١هـ)، وعبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (ت١٥٧هـ)، والإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ)، ومحمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، والإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، وداود بن على الظاهري، وهذا الفريق كان دوره في البحث عن العقيدة أقل بكثير من الفريق السابق، وكان كل ما لديه أنه وقف

معارضا لأصحاب المقالات الكلامية، واقتصر بالتمسك بظاهر النصوص من غير أن يقدم للعامة أي منهج جديد لدراسة العقيدة، ولما كان هذا التيار لا يقدم أي جديد في مجال دراسة العقيدة كان من الصعب أن يجد آذانا صاغية بين المجتمع الإسلامي الشغوف للاستماع إلى الجديد آنذاك، و لم تظهر دعوة هذا التيار إلى الوجود إلا بعد نهاية القرن الثالث، أي بعد أن دخل علم الكلام فترة الانحطاط والتدهور.

أما التيار الثاني فهو تيار كلامي حاول أن يتوسط بين أصحاب المنهج العقلي والرافضين له، وتزعم هذا التيار عبد الله بن كُلاب، والحارث بن أسد المحاسبي (ت٢٤٢هـ)، وابو عبد الله القلانسي، وحاول أصحاب هذا التيار أن يجمعوا بين العقل والنقل، ولكن المجتمع الإسلامي لم يكن مستعدا لقبول مثل هذه المحاولة في تلك الفترة، أضف إلى ذلك أن الصراع الذي كان قائما بين أصحاب التصور القديم للعقيدة، وأصحاب التصور الجديد، كان يحتم بطبيعته أن لا يكون هناك مجال لتصور ثالث للعقيدة، وقد تطور هذا التيار ببطء شديد، ما بين بداية القرن الثاني ونهاية القرن الثالث، إلى أن ظهر أبو الحسن الأشعري ونصر هذا التيار، وقد قدر لهذا التيار فيما بعد أن يحل محل التيارين القديمين، وذلك أنه كان يحمل في طياته عناصر من التيار القائل بالتصور القديم للعقيدة وعناصر أخرى من التيار الداعي إلى التصور الجديد للعقيدة.

وبناءا على ما سبق، يمكن أن نقول إن علم الكلام مر بمرحلتين، الأولى وهي مرحلة القوة، وتبدأ من نشأة علم الكلام حتى اكتمل البحث في جميع مواضيعه ومشكلاته ثم أخذ علماؤه في التدوين وهذه المرحلة تشمل الفترة الواقعة بين منتصف القرن الأول ومنتصف القرن الرابع الهجري، ومن

أهم سمات هذه المرحلة الاهتمام بالتجديد والاكتشاف، ومعظم الآراء الكلامية التي نعرفها اليوم نشأت في تلك الفترة، وكانت وظيفة علم الكلام التجديد والاكتشاف، ويمثلها علم الكلام المعتزلي، والمرحلة الثانية هي مرحلة الضعف وهي التي بدأ علم الكلام يتخلى عن مناهجه ويتنازل في كثير من صلاحياته، تلبية لمتطلبات الواقع، واستجابة للبيئة العقدية السائدة، وخضوعا لضغوط التدين لدى المجتمع الإسلامي آنذاك، وهذه المرحلة تبدأ من منتصف القرن الرابع الهجري، وتستمر حتى منتصف القرن الثامن، حيث ظهر من جديد أنصار المذهب التقليدي في العقيدة، بزعامة أحمد ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، ومما يؤيد ما ذهبنا إليه ما ذكره المقريزي من أن مذهب الأشعري أخذ في الانتشار ابتداء من سنة ثمانين وثلاثمائة من الهجرة، ولم يكن له مذهب يخالفه إلى أن ظهر ابن تيمية بعد عام سبعمائة من الهجرة[١]، ويمثل هذا الطور علم الكلام الأشعري.

وقد قسمنا الطور الأول لعلم الكلام إلى مرحلتين، ونقول علم الكلام، وليس علم العقيدة، لأن علم العقيدة يعني دراسة العقيدة كما جاءت في النصوص، وعلم الكلام يعني دراسة العقيدة بمنهج عقلي، وهاتان المرحلتان، هما مرحلة نشأ فيها علم الكلام إلى أن قويت شوكته حتى أصبح أشرف العلوم المعروفة في تلك الفترة، ومرحلة أخرى بدأ يتراجع ويهبط من منـــزلته الرفيعة، وأصبح في مواجهة مع أنصار المذهب القديم في العقيدة، إلى أن فقد مصداقيته في منتصف القرن الرابع الهجري.

---

١ المقريزي، الخطط، ج٤، ص١٨٤.

ثانياً: الطور الثاني من أطوار علم الكلام

وأما الطور الثاني لعلم الكلام فهناك من يرى انه ينقسم إلى مرحلتين هو الآخر، ويجعلون المرحلة الأولى مرحلة القوة وهي تلك التي انتصر لعلم الكلام الأشعري علماء أجلاء كابي بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلاني (ت٤٠٣هـ)، وابو بكر محمد بن الحسن المعروف بابن فورك (ت٤٠٦هـ)، وأبو المظفر طاهر الاسفراييني (ت٤٢٩هـ)، وإمام الحرمين عبد الملك بن أبي عبد الله الجويني (ت٤٧٨هـ)، وحجة الإسلام أبو حامد محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، وأبي منصور عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ)، وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، وكان من نتائج الجهود العظيمة التي بذلها أولئك العلماء ابتداء من أوائل القرن الخامس إلى نهاية القرن السادس أن اكتسب علم الكلام الأشعري لقب "مذهب أهل السنة" في العقيدة، ولكن مع تقديرنا للجهود العظيمة التي قام بها أولئك العلماء إلا أنهم لم يأتوا بجديد في ابحاثهم الكلامية، ومعظم القضايا التي تناولوها كانت قضايا قد حسمها المتكلمون القدماء وجل ما قاموا به ردّ مذهب الاعتزال، ودراسة علم الكلام دراسة مدرسية ينقصها عنصر التجديد والاكتشاف، حتى أصبح علم الكلام علما وظيفته الحجاج عن العقائد الدينية فقط.

وأما المرحلة الثانية التي مربها علم الكلام الأشعري كما يراها بعض الدارسين[1] هي المرحلة التي بدأ علماء الكلام الأشاعرة يدرسون المنطق الأرسطي، ويمثل هذه المرحلة البيضاوي (ت٦٩١هـ)، وعضد الدين الإيجي (ت٧٠٥هـ)، وابن تومرت وابن رشد وغيرهم كابن تيمية وابن قيم.

---

١ عبد الحميد، عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص١٥٠.

ومن مميزاتها التعمق في الدراسات الفلسفية وعلم الكلام ومحاولة تصنيف موضوعاته. ولا نجد في هذه المرحلة أي نوع من التجديد في دراسات علم العقائد، ما عدا آراء ابن تومرت وابن رشد في تأويل النصوص، وهي محاولة للخروج من إستاتيكية علم الكلام الأشعري الذي بدأ نجمه يصير إلى الأفول.

الفصل الثالث

تيارات علم الكلام الإسلامي

في العصر الحديث

لاحظ المرحوم الشيخ مصطفي عبد الرازق أن حركة علم الكلام في العصر الحديث بدأت بتنافس بين أنصار مذهب السلف وأنصار مذهب الأشاعرة، ويقول في ذلك "أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعري ومذهب ابن تيمية. وإنا لنشاهد تسابقا في نشر كتب الأشعري وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ويسمى أنصار هذا المذهب الأخير بالسلفية، ولعل الغلبة في بلاد الإسلام لا تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة"[1].

وهذا التنافس الذي رآه الشيخ مصطفي عبد الرازق في أيامه قد تحول إلى صراع مرير في أيامنا، ومن المعلوم أن مذهب السلفية أصبح مذهبا يحسب له اليوم ألف حساب بعد أن نهض به أنصار الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ومن المستحسن أن نلقي مزيدا من الأضواء على ما آل إليه هذا الصراع الذي بدأ في منتصف القرن الثامن عشر.

الصراع بين الاتجاهات العقدية الحديثة

قاد هذه الحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥هـ/١٧٠٣م - ١٢٠٦هـ/١٧٩٢م)، وقد درس ابن عبد الوهاب كتب ابن تيمية وخاصة

---

١ عبد الرازق، المرحوم مصطفي، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٩٥.

تلك التي ناقش فيها ابن تيمية علم التوحيد، وحصر التوحيد في أنواع ثلاثة، ولكن قبل أن ندخل في التفاصيل، ينبغي أن نشير إلى أن التصور الذي نجده عند ابن عبد الوهاب لدراسة علم التوحيد يختلف في بعض نواحيه ذلك الذي نجده عند ابن تيمية ومن كان قبله من المعتزلة وغيرهم، فقد كانت دراسة علم التوحيد عند المعتزلة دراسة نظرية بحتة لا تمت بصلة إلى الواقع العملي، كما أن آراء ابن تيمية في علم التوحيد لم تظهر في الواقع قبل ابن عبد الوهاب، فقد ربط هذا الأخير تصوره لعلم التوحيد بالواقع السياسي والاجتماعي لمجتمع الجزيرة، بالإضافة إلى البعد الديني المجرد لدراسة علم التوحيد، وفي هذه النقطة تكمن عبقرية هذا الرجل، بغض النظر عن الاتهامات والانتقادات التي وجهت إليه، ومن هنا يؤرخ لحركة ابن عبد الوهاب إلى بعدين، الأول هو البعد الديني المجرد وهو ينصب في تنقية العقيدة وتجريدها عما اعتبره بدعا وشركيات مستحدثة، أما البعد الثاني فهو ينصب في تصحيح الحالة السياسية والاجتماعية في المجتمع العربي في الجزيرة على ضوء ذلك البعد الأول للتوحيد، ومن هنا كانت انتقادات خصوم الدعوة الوهابية منحصرة في هذين المجالين، أعنى، تصور ابن عبد الوهاب للتوحيد المجرد، وتصوره للاصلاحات السياسية والاجتماعية.

نقد الاتجاهات العقدية الحديثة للكلام الوهابي

الخلاف في تفسير التوحيد هو الأساس الذي ترجع إليه كل الخلافات التي حدثت بين السلفية الوهابية وخصومها، وقد فسر ابن عبد الوهاب التوحيد طبقا لمذهب ابن تيمية، وكان هذا الأخير قد قسم التوحيد إلى توحيد ألوهية وربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، وقد تابعه في ذلك محمد بن عبد

الوهاب، وبما أن ابن تيمية كان صاحب هذه الفكرة، شرع كثير من نقاد السلفية الوهابية يسمونه مؤسس المذهب الوهابي، واعتبروا ابن تيمية المؤسس الحقيقي للمذهب الوهابي، مع أنهم على علم أن هذا المذهب ينسب إلى محمد بن عبد الوهاب النجدي وهو متأخر عن ابن تيمية بما لا يقل عن أربعة قرون، وإنما يقولون ذلك لأن ابن تيمية هو أول من قسم التوحيد إلى توحيد ألوهية وربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، إذ أننا لا نجد مثل هذا التقسيم في كتب القدماء من المتكلمين وغيرهم، وقد تأثر عدد كبير من المفكرين الإسلاميين بآراء ابن تيمية وابن عبد الوهاب فشرعوا يقسمون التوحيد إلى أقسام ويذكرون أنواعا كثيرة وبدءوا يحللون فكرة التوحيد إلى أن بلغ بهم الأمر أن قسموا التوحيد إلى أربعة أقسام أو سبعة، فسيد قطب يذكر نوعا رابعا من التوحيد وهو توحيد الحاكمية[1]، كما أن الشيخ جعفر سبحاني ذكر سبعة أنواع من التوحيد في كتابه "التوحيد والشرك في القرآن الكريم" ولآراء هذا المؤلف الأخير أهمية كبيرة، وذلك أنه أولا يمثل اتجاها طالما احتدم الجدل بينه وبين السلفية الوهابية ألا وهو الاتجاه الشيعي. وثانيا، أنه يعتبر من الشيعة المعتدلين لا أولئك المغالين في التشيع. وثالثا، إنه من أهم مفكري الشيعة الذين تأثروا بآراء ابن تيمية وابن عبد الوهاب على الأقل من حيث أنه يتفق معهما مبدئيا تقسيم التوحيد إلى توحيد ربوبية وتوحيد ألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، وإن رأى هذا التقسيم غير كاف. ورابعا، أنه حاول أن يضيف إلى ما توصل إليه هذان الشيخان من نتائج في دراسة علم التوحيد، بل حاول أن يقدم تفسيرات جديدة للتوحيد علاوة على ما قدمه ابن تيمية وابن عبد

١ قطب، سيد، معالم في الطريق، ص٥٤.

الوهاب وسيد قطب، ومن أجل كل ذلك سوف نتناول في الفصل الأول من الباب الرابع أراءِ الشيخ جعفر سبحاني في تفسير التوحيد والتقسيمات التي قدمها في كتابه "التوحيد والشرك في القرآن الكريم".، ونقده للمذهب الوهابي.

الباب الخامس

الخلافات العقدية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة

- نقد الشيعة للمذهب الوهابي في العقيدة
- نقـد التـيار الأشعري الحديث للوهابية
- الاتجـاه الصـوفي الفلسـفي الحـديث

الفصل الأول

نقد الشيعة للمذهب الوهابي في العقيدة

يقول الشيخ جعفر سبحاني إن الدافع إلى تأليف كتابه "التوحيد والشرك في القرآن الكريم" هو اشتداد الهجمة على عقائد الشيعة بعد قيام الثورة الإسلامية التي قادها الإمام آية الله خميني في إيران وتزايد الكتب والرسائل التي أُلفت في نقد عقائد الشيعة إبان قيام الثورة مما يزيد الفرقة بين طوائف الإسلام، ويتساءل الكاتب عمّا وراء هذه الهجمة الشرسة، ولماذا تزامنت بقيام الثورة الإسلامية؟!. وإذا كانت هذه الهجمات بدافع الحرص على حماية الدين، فأولى أن يوجه هذا الهجوم إلى أعداء الإسلام، مثل الماركسية والاشتراكية والشيوعية والصهيونية ثم إن هؤلاء الذين يقودون هذه الحملة لم يتخذوا أي موقف محمود تجاه أولئك الذين يهددون الإسلام، ومن ثَمَّ يحسن بهؤلاء الذين يمولون إثارة الفتنة بين الشيعة والسنة أن يقيموا مؤتمرات وندوات علمية لمناقشة الخلافات بين الجماعتين الإسلاميتين، بحيث يكون مؤتمرا مفتوحا يشارك فيه مفكرون من الجانبين لمناقشة القضايا الملحة، ويرى المؤلف أن جماعة الوهابيين هم الجهة التي تمول الكتب والرسائل التي تتهجم على الشيعة، وبما أنهم رموا - كما يقول المؤلف - الشيعة بالشرك في أكثر هذه المؤلفات، فإنه حاول في هذه الرسالة تحديد مسألة التوحيد والشرك وعالج هذه القضية التي شغلت الوهابيين طوال قرنين ونصف[١].

ثم شرع المؤلف في معالجة قضية التوحيد، ويقول إن التوحيد أساس

---

١ سبحاني، جعفر، التوحيد والشرك في القرآن، ص٧ - ١٩.

دعوة الأنبياء، وإن مسالة إقرار التوحيد ونبذ الشرك من أهم المسائل التي تصدرت التعاليم السماوية التي لا يختلف فيها المسلمون بل هم مجمعون عليها ولم يختلف في أصول هذه المسائل اثنان من المسلمين، فهم يوحدون الله من حيث الذات والفعل والعبادة "فالله سبحانه واحد في ذاته لا نظير له في الوجود ولا مثيل كما أنه هو المؤثر والفاعل الحقيقي والخالق الواقعي في كل ما نسميه فاعلا وخالقا، فلو كان هناك فاعل سواه أو خالق غيره، فإنما يفعل ويخلق بقدرته سبحانه وتعالى وإرادته"[1]، كما أنه المعبود الذي لا تحل عبادة غيره على الاطلاق. ثم ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى ذكر مراتب التوحيد، ويقول إن للتوحيد مراتب سبعة.

الأولى: التوحيد في الذات، والمراد منه أن الله سبحانه واحد لا نظير له، والدليل على هذا النوع من التوحيد هو ما جاء في القرآن من الآيات البينات مثل قوله تعالى ﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[2] وقوله تعالى ﴿قل هو الله أحد الله صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾[3] وقوله تعالى ﴿هو الله الواحد القهار﴾[4] وقوله تعالى ﴿وهو الواحد القهار﴾[5] ويرى المؤلف أن هذا النوع من التوحيد يمكن إثباته أيضا عن طريق البراهين والحجج العقلية، وقد تناولها علماء المسلمين بالتفصيل لإثبات مثل هذا التوحيد عن طريق البراهين

---

١ سبحاني، جعفر، السابق، ص٢١.

٢ سورة الشورى: ١١.

٣ سورة الاخلاص: ١ - ٤.

٤ سورة الزمر: ٤٠.

٥ سورة الرعد: ١٦.

العقلية، فهذا النوع من التوحيد هو الذي يثبت وحدانية ذات الله بحيث لا نظير له في الوجود ولا مثيل.

أما النوع الثاني من أنواع التوحيد فهو: التوحيد في الخالقية، والمقصود من هذا النوع هو إثبات أن الله سبحانه هو الخالق المستقل الوحيد في الوجود فلا خالق مستقل سواه موجود ودليل هذا من القرآن قوله تعالى ﴿قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾[1] وقوله ﴿ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو﴾[2] وقوله تعالى ﴿الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل﴾[3] وقوله تعالى ﴿هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى..﴾[4] ومثل قوله تعالى ﴿هل من خالق غير الله﴾[5] وقوله تعالى ﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾[6].

النوع الثالث: التوحيد في الربوبية والتدبير وهذا ما يسميه الوهابيون التوحيد في الخالقية، ويرى المؤلف أن هناك ثَمة فرقا بين هذين النوعين بالرغم من أن الوهابيين يجعلونهما واحدا فتوحيد الربوبية ناظر إلى التوحيد في الخلق والإيجاد وكان المشركون موحدين في توحيد الخالقية بينما كانوا يشركون التوحيد في التدبير والإدارة[7]، والتوحيد في الربوبية والتدبير إثبات مدبر ومتصرف واحد لا يشاركه أحد في الكون، ودليل هذا في القرآن مثل قوله

---

١ سورة الرعد: ١٦.

٢ سورة المؤمنون: ٦٢.

٣ سورة الزمر: ٦٢.

٤ سورة الحشر: ٢٤.

٥ سورة فاطر: ٣.

٦ سورة الأعراف: ٥٤.

٧ سبحاني، جعفر، التوحيد والشرك في القرآن، ص٢٢ - ٢٤.

تعالى ﴿إن ربكم اللَّه الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون﴾[1] ومثل قوله تعالى ﴿الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون﴾[2] وقوله تعالى ﴿فالمدبرات أمرا﴾[3] وقوله تعالى ﴿وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة﴾[4] واستنادا إلى الآيات السابقة فاللَّه سبحانه وتعالى هو المدبر الحقيقي الوحيد وهو المتصرف في الكون، أما ما ورد في بعض الآيات التي تدل على أن لبعض المخلوقين تصرفا كما ورد في الآية الكريمة ﴿حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا﴾[5] فهذا لا ينافي بتفرد اللَّه سبحانه بتدبير العالم وإنما مثل قوله تعالى ﴿إياك نستعين﴾[6] إذ أمر بالاستعانة به وأمر في آية أخرى بالاستعانة بالصبر والصلاة فقال ﴿استعينوا بالصبر والصلاة﴾[7] ومثل هذه المعاني كثيرة في القرآن إذ اللَّه سبحانه وتعالى ينسب الفعل إلى فاعل غيره ولكنه في الحقيقة هو الفاعل والمتصرف الحقيقي[8].

النوع الرابع: التوحيد في التشريع والتقنين، وهو حصر الحاكمية التشريعية على الله سبحانه، والجدير بالذكر أن سيد قطب ذكر هذا النوع من التوحيد بالإضافة إلى الأنواع الثلاثة التي ذكرها ابن عبد الوهاب وابن تيمية،

---

١ سورة يونس: ٣.

٢ سورة الرعد: ٢.

٣ سورة النازعات: ٥.

٤ سورة الأنعام: ٦١.

٥ سورة الأنعام: ٦١.

٦ سورة الفاتحة: ٤.

٧ سورة البقرة: ٤٥.

٨ سبحاني، جعفر، التوحيد والشرك، ص٢٤ - ٣١.

أما جعفر سبحاني فإنه يرى أن هذا النوع يظهر من قوله تعالى ﴿إن الحكم إلا لله﴾[1] وقوله تعالى ﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون﴾[2] ومن قوله تعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾. ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾. ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾[3] فتقنين الشرائع والحكم أمران مخصوصان بالله سبحانه وليس لأحد أن يتقلد بهذا المنصب، ومن أجل ذلك وصف الله من لم يحكم بما أنزل الله بالفسق والكفر والظلم كما هو واضح من الآيات الثلاثة[4].

النوع الخامس: التوحيد في الطاعة ، والمراد منه أنه ليس هناك من تجب طاعته بالذات إلا الله تعالى[5] فالطاعة لله وحده، وأما المخلوقات فلا يطاع إلا بإذن الله، ودليل هذا في القرآن مثل قوله تعالى ﴿فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا وأنفقوا خيرا لأنفسكم﴾[6] وقد ذكر القرآن أن طاعة غير الله تكون بإذنه إذ قال ﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾[7] وكذلك طاعة أولي الأمر وطاعة الوالدين تجب بإذن الله، وبالجملة هناك نوعان من الطاعة، طاعة بالذات وهي طاعة الله سبحانه، وطاعة بالعرض وهى طاعة غيره التي تجب بإذنه[8].

---

١ سورة يوسف: ٤٠.

٢ سورة المائدة: ٥٠.

٣ سورة المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧.

٤ سبحاني، جعفر، التوحيد والشرك، ص٣٢.

٥ سبحاني، جعفر، التوحيد والشرك، ص٣٢ - ٣٣.

٦ سورة التغابن: ١٦.

٧ سورة النساء: ٦٤.

٨ سبحاني، جعفر، التوحيد والشرك، ص٣٣.

النوع السادس: التوحيد في الحاكمية، والحكومة حاجة طبيعية يتوقف عليها حفظ النظام في المجتمع البشري، وأعمال الحكومة لا تنفك عن التصرف في الأموال والأنفس وتنظيم الحريات، وبما أن الإنسان سواسية أمام الله، لم يجز أن تكون الولاية لأحد على أحد دون سواه بل الولاية لله، فلا يصح لأحد أن يتسلط على غيره وليس له إمرة على الآخرين إلا بإذن الله "فالأنبياء والعلماء والمؤمنون مأذونون من قبله سبحانه في أن يتولوا الأمر من جانبه ويمارسوا الحكومة على الناس من قبله، فالحكومة حق مختص بالله سبحانه والإمارة ممنوحة من جانبه"[1] وأما دليل هذا في القرآن فمثل قوله تعالى ﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[2] ومثل قوله تعالى ﴿إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾[3] وقوله تعالى ﴿ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين﴾[4] واختصاص الحاكمية بالله ليس معناها أنه يقوم هذه الوظيفة بنفسه بل معناها أن من يقوم بهذه الوظيفة بين البشر يكون مأذونا يحكم بإذن الله وقد رأينا أن الله أذن سبحانه لبعض الأنبياء أن يحكموا بين الناس، مثل قوله تعالى ﴿يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فأحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾[5] ومن أجل ذلك يجب أن تكون الحكومة مأذونة من قبل الله سبحانه وإلا كانت من حكم الطاغوت[6].

---

١ سبحاني، السابق، ص٣٣ - ٣٤.

٢ سورة يوسف: ٤٠.

٣ سورة الأنعام: ٥٧.

٤ سورة الأنعام: ٦٢.

٥ سورة ص: ٢٦.

٦ سبحاني، جعفر، التوحيد والشرك، ص٣٤.

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن الشيخ جعفر يفرق بين نوعين من التوحيد وهما التوحيد في التشريع والتقنين وتوحيد الحاكمية، وقد اعتبرهما سيد قطب شيئا واحدا، وفى الحقيقة لا فرق بين النوعين إذ الحاكمية تتضمن التشريع والتقنين فلا معنى للحاكمية إذا لم يكن هناك تشريع وتقنين فالحاكم هو الذي يقنن الشريعة ويختار القوانين المناسبة لأحوال المجتمع حسب الظروف الراهنة.

النوع السابع: التوحيد في العبادة، ومعناه حصر العبادة لله سبحانه وتعالى، ولا يكون المسلم مسلما إلا بعد الاعتراف بهذا الأصل، لأنه أصل متفق عليه بين جميع المسلمين بلا اختلاف قديما وحديثا[1].

ويلاحظ أن هذا النوع من التوحيد هو الذي سماه ابن تيمية وابن عبد الوهاب بتوحيد الألوهية وهو أهم أنواع التوحيد عند ابن تيمية وأتباعه من الوهابيين إذ أنهم يعتبرون هذا النوع التوحيد الوحيد الذي لا يدخل العبد في حظيرة الإسلام الإ بعد أن يقر به قولا وعملا، وقد وضع بعض متأخري الوهابية شروطا لصحة هذا النوع من التوحيد وهي الصدق والإخلاص[2]، أما الكاتب الشيعي جعفر سبحاني فقد جعل هذا النوع في آخر أنواع التوحيد كما هو بيِّن من تقسيماته وجعل أول أنواع التوحيد، التوحيد في الذات ثم ثنا بالتوحيد في الخالقية والوهابيون يسمون هذين النوعين بتوحيد الربوبية، ثم ذكر نوعا ثالثا سماه التوحيد في الربوبية، والظاهر من هذه الأنواع الثلاثة أنها ليست إلا نتاج التحليل والتقسيم لنوع واحد وهو ما أسماه ابن تيمية بتوحيد الربوبية، فلا فرق بين الخالق والرب إذ الرب هو الذي يخلق فكلمة الرب لا معنى لها إلا إذا كانت موصوفة الخالقية لتدل على الإله المبدع، وهذا

---

١ سبحاني، جعفر، السابق، ص٣٤ - ٣٥.

٢ العاصمي، عبد الرحمن، حاشية كتاب التوحيد، ص١١.

المعنى هو الذي يظهر من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض﴾[1] فصفة الخالقية صفة أساسية للرب لأن الرب لا يكون ربا حقيقيا إلا إذا كان خالقا ومن ثم فلا معنى للتفريق بين الرب والخالق، ثم إن الشيخ جعفر ذكر بعد ذلك نوعين آخرين من التوحيد وهما التوحيد في التشريع والتقنين والتوحيد في الحاكمية، وهذان النوعان في الحقيقة شيء واحد، وقد أشرنا إلى أن الأستاذ سيد قطب ذكر أنهما شيء واحد وهو توحيد الحاكمية[2]، أما بالنسبة للسلفية الوهابية فهذا النوع من التوحيد ليس بوارد عندهم إذ أنهم لا يذكرون شيئا اسمه توحيد الحاكمية ولا التوحيد في التشريع والمؤلف الشيعي جعل التوحيد في الحاكمية والتشريع والتقنين بعد توحيد الربوبية والخالقية والتدبير وسبب ذلك على ما يبدو أن المؤلف عاش في الفترة التي ظهرت فيها الثورة الإسلامية في إيران وألّف كتابه "التوحيد والشرك في القرآن الكريم" في تلك الفترة كما ذكر هو نفسه في مقدمة الكتاب[3]، ثم إن آراء المؤلف في هذا النوع من التوحيد تشبه آراء سيد قطب والشيخ المودودي، ففي التوحيد في الحاكمية والتشريع يعتبر الحاكمية أمرا مخصوصا بالله سبحانه، وإلا كان حكم الطاغوت، وهذا عين ما قاله المودودي وسيد قطب، ثم يضيف إلى ذلك أن التشريع والتقنين أيضا أمران مخصوصان برب العالمين ولا شك في أن هذه الفكرة تنبع من أصول شيعية في الإمامة إذ أن التقنين وتفسير الشريعة ليس أمرا مخصوصا برب العالمين بل هو موكول إلى العباد في نظر جمهور أهل السنة.

---

١ سورة يونس: ٣.

٢ قطب، سيد، معالم في الطريق، ص٥٥.

٣ سبحاني، جعفر، التوحيد والشرك، ص١٢، ١٣.

ويمكن أن نرتب أنواع التوحيد عند الشيخ جعفر سبحاني كما يلي حسب الأهمية التي يعطيها المؤلف هذه الأنواع.

١. توحيد الربوبية "التوحيد في الذات وفى الخالقية والتوحيد في الربوبية والتدبير".
٢. توحيد الحاكمية "التوحيد في الحاكمية والتشريع والتقنين والتوحيد في الطاعة".
٣. توحيد الألوهية "التوحيد في العبادة" أما ما يسميه الوهابيون بتوحيد الأسماء والصفات فهو داخل عند المؤلف في البند الأول الذي يتضمن توحيد الذات، فواضح أن المؤلف الشيعي لا يختلف مع الوهابيين في هذه التقسيمات من حيث أنها مراتب أو أنواع للتوحيد، إلا أنه ذكر إضافات لما ذكره ابن تيمية وابن عبد الوهاب وسيد قطب فيما بعد، فإذاً أين يكمن الخلاف بينه وبين السلفية الوهابية في هذه المسألة أعني مسألة تفسير التوحيد؟

إن الخلاف بين المؤلف الشيعي والسلفيين الوهابيين في تفسير التوحيد يكمن فيما نراه في النقاط التالية:

١. إن الشيخ جعفر يجعل للأهمية القصوى للتوحيد في الذات كما يظهر في ترتيبه عند ذكر أنواع التوحيد، ثم يأتي بعده توحيد الخالقية والتدبير وهذا الأمر غير وارد عند الوهابيين إذ أنهم يعطون الأولوية توحيد الألوهية أو العبادة، أما بالنسبة للشيخ جعفر فتوحيد الله بذاته وصفاته ثم تخصيصه بالربوبية والخالقية يأتي في المرتبة الأولى ثم يضع في المرتبة الثانية تخصيصه بالحاكمية والتشريع والتقنين والطاعة.

٢. النقطة الثانية التي يظهر فيها التباين بين الشيخ جعفر سبحاني والسلفية الوهابية في قضية تفسير التوحيد هي أنه يجعل توحيد الحاكمية في المرتبة التالية للتوحيد في الذات والخالقية والربوبية، وهذا النوع أي "توحيد الحاكمية والتشريع والتقنين والطاعة" ليس واردا عند الوهابيين ولا يعتبرون هذه الأشياء نوعا من التوحيد، ثم إنهم حتى لو اعتبروها توحيدا فإنهم لا يضعونها في هذه المرتبة بحيث يكون في المرتبة الثانية بعد توحيد الربوبية، لأن التوحيد في الحاكمية هو بمعنى الإمامة وهو في نظر الوهابيين وجمهور أهل السنة أمر دنيوي ولا يعتبرونه أصلا من أصول الدين كما هو معروف.

٣. جعل الشيخ جعفر التوحيد في العبادة وهو الذي يسميه الوهابيون توحيد الألوهية في المرتبة الأخيرة من مراتب التوحيد، وهذا لا يتفق مع ما ذهب إليه علماء الوهابية، إذ توحيد الألوهية عندهم أهم أنواع التوحيد وهو الذي يدخل الشخص في الإسلام، ثم إن الخلاف في توحيد العبادة لا يقف عند هذا الحد فقط، بل هناك خلاف أيضا في حيثيات هذا النوع من التوحيد ومع أن الوهابيين والكاتب الشيعي يتفقون في معنى توحيد العبادة وهو "إفراد العبادة لله وحده" إلا أنهم يختلفون في طبيعة هذه العبادة التي ينبغي أن تخصص لله سبحانه، فهل يدخل فيها تعظيم الأولياء واحترامهم والتوسل بهم وما شابه ذلك، يقول جعفر سبحاني "فالجميع متفقون على وجوب الاجتناب عن عبادة غير الله ولكن المهم هو أن الوهابيين يتصورون أن تعظيم الأنبياء

وأولياء الله مثلا عبادة في حين أن بين التعظيم والعبادة - في نظر الآخرين - بونا شاسعا وفرقا جدا كبير"[1].

إن الخلاف بين الوهابيين وخصومهم في تفسير توحيد العبادة أو الألوهية يقودنا إلى مناقشة مسألة أخرى وهي مسألة الخلاف في تفسير العبادة بحد ذاتها وهو أمر لسنا بصدده الآن، أما ما يتعلق بمراتب التوحيد أو أنواعه، فإن الشيخ جعفر سبحاني لا يرى التفسير الذي قدمه الوهابيون لهذه المسألة كافيا ويقول "إنه لا كلام في هذا المطلب - يعني توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية - وليس من المسلمين أحد يتحلى بالواقعية ينكر عدم كفاية توحيد الربوبية وحده بل للتوحيد - كما أسلفنا - مراحل أربعة وإن اقتصر الوهابيون مرحلتين منها ونسوا أو تناسوا المرحلتين الأخيرتين"[2] ومن الواضح أن الشيخ جعفر لا ينكر على الوهابيين بقولهم إن توحيد الربوبية وحده لا يدخل المرء في الإسلام، إلا أنه يلومهم لأنهم تركوا مراتب أخرى للتوحيد كان ينبغي أن يشار إليها مثل توحيد الحاكمية والتوحيد في الطاعة.

---

١ سبحاني، جعفر، السابق، ص٤٩.

٢ سبحاني، جعفر، ص٢٢١.

الفصل الثاني

نقد التيار الأشعري الحديث[1] للمذهب الوهابي

إن أول ما يلاحظ به الدارس في أدبيات نقاد الأشاعرة هو أنهم لا يسلمون البتة التقسيم الذي يقدمه ابن تيمية وأتباعه من الوهابيين للتوحيد وهذا في الحقيقة أمر ينبغي أن ننتبه إليه، إذ أننا نجد بعض مفكري الشيعة يتقبلون فكرة التقسيم هذه ويضيفون إليها كما مر بنا عند ما استعرضنا آراء الشيخ جعفر سبحاني، أما الأشاعرة فهم لا يرون أي فائدة لهذا التقسيم، أي تقسيم التوحيد إلى توحيد ألوهية وتوحيد ربوبية، بل يعتقدون أنه لا وجود لتقسيم كهذا في الشريعة الإسلامية، كما نرى ذلك عند الشيخ أبي حامد مرزوق، فهل هذا يعني أن بعض مفكري الشيعة مثل الشيخ جعفر أقرب إلى الوهابية من الأشاعرة من هذه الناحية؟ فقد رأينا أن الشيخ جعفر سبحاني الشيعي لا يرفض فكرة تقسيم التوحيد إلى مراتب أو أنواع وإنما أكثر مواضع الخلاف فيما بينه وبين الوهابية تدور حول تفسير ماهية العبادة أو توحيد الألوهية، أما الأشاعرة فهم يرفضون هذا التقسيم مبدئيا. ومن جهة أخرى فإن معظم مفكري الشيعة والأشاعرة في نقدهما للمذهب الوهابي في العقيدة يتفقون في أمور أهمّها.

١. إن مخترع المذهب الوهابي في العقيدة هو ابن تيمية الحراني وبالتالي ليس لهذا المذهب أصل في عقيدة السلف[2].

---

١ التيار الأشعري الحديث هو تيار يمثله مجموعة كبيرة من بينهم متكلمون وفلاسفة كالشيخ سليمان بن عبد الوهاب النجدي، أحمد بن زيني دحلان، وأبي حامد مرزوق وجميل صدقي زهاوي والشيخ حمد الله الداجوي، والشيخ محمد زاهد الكوثري وعلى سامي النشار وسليمان دنيا وغيرهم.

٢ مرزوق، أبي حامد، التوسل بالنبي، ص٢٠، سبحاني، جعفر، التوحيد والشرك، ص٥.

٢. رفض المذهب الوهابي ورده في جملته، فالأشاعرة والشيعة يرفضون عقيدة المذهب الوهابي في جملتها وإن كان بعضهم يتفق معهم في بعض الجزئيات، إلا أنهم لا يرون هذه العقيدة عقيدة صحيحة تستند إلى الكتاب والسنة، ومن ثم يعتبرونها عقيدة تؤدي بأصحابها إلى الضلال وفساد المعتقد[1].

٣. إن الحركة الوهابية تعمل من أجل اثارة الفتنة بين فرق المسلمين والجماعات الإسلامية وتضعف المسلمين من الداخل[2].

وهذه الأمور الثلاثة تبدو مجمعة عليها بين الشيعة والأشاعرة وهي من أهم النقاط التي يأخذون على الوهابيين، إلا أن نقاد الأشاعرة أشد عنفا وأكثر هدما من نقاد الشيعة فقد حصر أتحد نقاد الأشاعرة عقيدة ابن عبد الوهاب في نقاط أربعة كما يراها وهي:

١. تشبيه الله سبحانه بخلقه.

٢. وتوحيد الألوهية والربوبية.

٣. وعدم توقير النبى ﷺ.

٤. وتكفير المسلمين[3]، ثم شرع ينتقد لتفسير ابن تيمية وابن عبد الوهاب للتوحيد وتقسيمهم له إلى توحيد ألوهية وتوحيد ربوبية.

---

١ آل كاشف الغطاء، محمد بن عبد الحسين، الآيات البينات، ص٢٣، ومرزوق، أبي حامد، التوسل بالنبي، ص٢٢٤.

٢ سبحاني، جعفر، التوحيد والشرك، ص١٨.

٣ مرزوق، أبي حامد، التوسل بالنبي، ص١ - ٢.

إن الشيخ أبا حامد مرزوق يرى أن معنى العبادة شرعا هو "الإتيان بأقصى الخضوع قلبا وقالبا"[1]، ثم إن هذا الخضوع القلبي هو اعتقاد الربوبية أو خصيصة من خصائصها كالاستقلال بالنفع أو الضر، أما القالبية فهي الإتيان بأنواع الخضوع الظاهرة من قيام وركوع وسجود وغيرهم، فإن سجد المرؤ أو ركع ولم يأت بذلك الاعتقاد القلبي لم يكن ذلك عبادة شرعا، ثم إنه قد استقر في عقول الناس أن من ثبتت له الربوبية فهو الذي يستحق العبادة ومن انتفت عنه الربوبية فهو غير مستحق للعبادة ومن هنا كان ثبوت الربوبية واستحقاق العبادة أمران متلازمان، فمن أقر بأنه لا رب إلا الله، كان معترفا بأنه لا يستحق العبادة غيره، ومن أقر بأنه لا يستحق العبادة غيره كان مذعنا بأنه لا رب سواه وهذا الثاني هو معنى "لا إله إلا الله" في قلوب جميع المسلمين[2]، ومن هنا يتضح أن تقسيم ابن تيمية وابن عبد الوهاب للتوحيد إلى توحيد ربوبية وتوحيد ألوهية لا معنى له إذ أن توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية متلازمان[3]، كما أن القرآن استعمل لفظي الرب والإله على حد سواء بحيث يعبر كل واحد منهما معنى الآخر كما هو ظاهر من قوله تعالى ﴿وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾[4]، وقال أيضا ﴿ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾[5]، حيث عبر بالإله ولم يعبر بالرب، وكذلك في الميثاق الأول قال

---

١ مرزوق، أبي حامد، السابق، ص٢٠.

٢ مرزوق، أبي حامد، السابق، ص٢٢.

٣ مرزوق، أبي حامد، السابق، ص٢٣.

٤ سورة المؤمنون: ٩٢.

٥ سورة الأنبياء: ٢٢.

سبحانه ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾[1]، ولم يقل ألست بإلهكم، وقال أيضا ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾[2]، وقال ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا﴾[3]، فهذا يدل على تلازم توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وقد اكتفى الله سبحانه من عبده بأحدهما عن صاحبه لوجود التلازم[4]، ثم إن تقسيم التوحيد إلى توحيد ربوبية وتوحيد ألوهية غير معروف قبل ابن تيمية وما كان الرسول ﷺ يقول لأحد اعتنق الإسلام إن هناك توحيدين وإنك لا تكون مسلما حتى توحد توحيد الألوهية، ولا أشار إلى ذلك بكلمة واحدة ولا سمع ذلك عن أحد من السلف الصالح، ولا معنى لهذا التقسيم لأن الإله الحق هو الرب الحق والإله الباطل هو الرب الباطل ولا يستحق العبادة والتأليه إلا من كان ربا حقيقيا، ولا معنى لان نعبد من لا نعتقد فيه أنه رب كما قال تعالى ﴿رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته﴾[5]، فأنت ترى أنه رتب العبادة على الربوبية[6].

أما قول ابن تيمية وأبن عبد الوهاب بأن مشركي القدماء كانوا يقرون بتوحيد الربوبية فغير صحيح - على ما يراه حمد الله الداجوي - وذلك أن الله سبحانه أخبرنا بخلاف ذلك فقد قال الله في قصة يوسف عليه السلام وهو يدعو صاحبيه المشركَين إلى التوحيد قال ﴿يا صحبي السجن أأرباب متفرقون

---

١ سورة الأعراف: ١٧٢.

٢ سورة البقرة: ٢٥٨.

٣ سورة السجدة: ٣٠.

٤ مرزوق، أبي حامد، ص٢٢ - ٢٣.

٥ سورة مريم: ٦٥.

٦ مرزوق، أبي حامد، التوسل بالنبي، ص٢٢ - ٢٣.

خير أم الله الواحد القهار﴾[1]، وقال تعالى في مكان آخر ﴿وهم يكفرون بالرحمن قل هو ربي﴾[2]، وكذلك قوله تعالى ﴿لكنا هو الله ربي﴾[3]، خطابا لمن أنكر ربوبيته تعالى، وانظر إلى قولهم يوم القيامة ﴿تالله إن كنا لفي ضلال مبين إذ نسويكم برب العالمين﴾[4]، أي في جعلكم أربابا وانظر كذلك إلى قوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرونا﴾[5]، فهل ترى صاحب هذا الكلام موحدا معترفا بتوحيد الربوبية، إذا تبين لك كل ذلك علمت أن ليس عند هؤلاء الكفار توحيد روبية، ومن ثم لا يصح القول بأن المشركين أو الكفار كانوا يقرون بتوحيد الربوبية[6]، أما ما تمسك به ابن تيمية وابن عبد الوهاب مثل قوله تعالى ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾[7]، وقوله تعالى ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾[8]، في تكفير المسلمين، فقياس فاسد، لأن المشركين وإن أقروا بالخالق كما تدل عليه الآيات السابقة وأمثالها إلا أنهم يشركون مع الله تعالى غيره في العبادة فلذلك حكم عليهم بالشرك[9]، فاعتقاد المشركين استحقاق اصنامهم العبادة والألوهية هو الذي أوقعهم في الشرك لا مجرد قولهم ﴿ما

---

١ سورة يوسف: ٣٩.

٢ سورة الرعد: ٣٢.

٣ سورة الكهف: ٣٨.

٤ سورة الشعراء: ٩٨.

٥ سورة الفرقان: ٦٠.

٦ الداجوي، حمد الله، البصائر، ص٩٨.

٧ سورة الزمر٣.

٨ سورة لقمان: ٢٥.

٩ الداجوي، حمد الله، البصائر، ص٢٤٢، مرزوق، أبي حامد، التوسل، ص٦٢، ٩١. دحلان، أحمد، فتنة الوهابية، ص٦.

نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله﴾[1]، لأنهم لما أقيمت عليهم الحجة بأنها لا تستحق العبادة وهم يعتقدون استحقاقها للعبادة قالوا معتذرين ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾[2]، إذا لا يجوز لابن عبد الوهاب وأتباعه أن يجعلوا المؤمنين مثل أولئك المشركين الذين يعتقدون ألوهية الأصنام.

فالظاهر من أقوال أبي حامد مرزوق والداجوي والشيخ دحلان أنهم ينكرون على ابن تيمية وابن عبد الوهاب قولهم إن الكفار والمشركين الذين قاتلهم الرسول ﷺ كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، كما أنهم لا يقبلون تقسيم التوحيد إلى توحيد ربوبية وتوحيد ألوهية، فقد قال أبو حامد مرزوق إن تقسيم التوحيد إلى قسمين أو ثلاثة لا يجوز لأنه اجتهاد والاجتهاد يكون في الأمور الفرعية وليس في الأصول، ثم إن علماء المسلمين عرّفوا التوحيد فقال الحافظ ابن حجر "بأنه نفي التشبيه والتعطيل"، وقال الجنيد "التوحيد افراد القديم من الحديث"، وقالوا باعتبار العلم المدون أنه "العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية" أو "علم يبحث فيه عما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام وإن لم تذكر براهين ذلك" أو "علم بأحكام الألوهية وإرسال الرسل وصدقهم في جميع اخبارهم وما يتوقف عليه شيء من ذلك خاص به، وعلم أدلتها بقوة هي مظنة للرد الشبهات وحل الشكوك" وكل هذه التعاريف دلت على أن التوحيد مصدر والمصدر معنى من المعاني واحد لا يمكن تقسيمه لذاته وإنما يكون تقسيمه باعتبار متعلقة[3].

---

١ سورة الزمر: ٣.

٢ سورة الزمر: ٣.

٣ مرزوق، أبو حامد، التوسل، ص٩٥.

إذن بعض مشايخ الأشاعرة مثل الشيخ احمد بن زيني دحلان والشيخ حمد الله الداجوي وأبي حامد مرزوق يرون أن تقسيم التوحيد إلى أقسام أو مراتب أمر غير وارد وأنه بدعة ابتدعها ابن تيمية وتابعه ابن عبد الوهاب وأن الرسول ﷺ لم يأمر الناس توحيدين وإنما أمرهم التوحيد مطلقا، ثم إنه حتى لو صحّ ما يقوله ابن تيمية وابن عبد الوهاب من أن التوحيد ينقسم إلى توحيد ألوهية وتوحيد ربوبية، حتى لو صحّ هذا التقسيم فإنه لا يعني شيئا لأن توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية متلازمان والرب هو الإله كما أن الإله هو الرب. هذا هو موقف بعض شيوخ الأشاعرة الذين نقلنا آراءهم في تفسير التوحيد، أما ابن تيمية وابن عبد الوهاب وأتباعه فإنهم يرون أن الأشاعرة قوم لا يفقهون من التوحيد إلا توحيد الربوبية ويؤكدون أن التوحيد الحقيقي الذي بعثه الله به رسوله إلى الناس ليس توحيد الربوبية الذي هو اعتقاد أن الله هو الخالق كما يظنه ذلك بعض المتكلمين والمتصوفة، إنهم يظنون أن إثبات توحيد الربوبية بالدليل يعني إثبات غاية التوحيد، وأنهم إذا شهدوا ذلك وفنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد، ولكن هذا ليس بكاف بل إن العبد إذا أقر بما يستحقه الرب من الصفات ونزهه عن كل ما يُنزه عنه وأقر بأنه وحده خالق كل شيء لم يكن موحدا حتى يشهد بأنه هو وحده المستحق للعبادة ويلتزم بعبادة الله وحده، فإن الإله هو المعبود الذي يستحق العبادة، وليس هو الإله القادر على الاختراع[1].

هنا ينبغي أن نلاحظ أن هؤلاء الأشاعرة يبنون العبادة على الاقتدار، فهم يقولون إن الرب الذي يستحق العبادة لابد أن يكون قادرا على الخلق والإيجاد وإلا لم يكن إلها حقيقيا ومن ثّم لا يستحق أن يعبد، فهم لا يفصلون بين العبادة والاقتدار، فالرب يستحق العبادة في نظرهم لأنه قادر على كل

١ آل الشيخ، عبد الرحمن، فتح المجيد، ص١٣، ٢١.

شيء ولأنه خلق كل شيء، وقد صرح هذا الشيخ الداجوي في مقال له نشر ضمن كتاب التوسل بالنبي وبالصالحين لابي حامد مرزوق إذ قال "لا معنى لأن نعبد من لا نعتقد فيه أنه رب ينفع ويضر فهذا مرتب على ذلك كما قال تعالى ﴿رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته﴾[1]، فرتب العبادة على الربوبية، فإننا إذا لم نعتقد أنه رب ينفع ويضر فلا معنى لأن نعبده - كما قلنا - ويقول تعالى ﴿ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض﴾[2]، يشير إلى أنه لا ينبغي السجود إلا لمن ثبت اقتداره التام ولا معنى لأن يسجدوا لغيره، هذا هو المعقول ويدل عليه القرآن والسنة[3].

إذاً أصل الخلاف بين ابن تيمية وأتباعه الوهابيين وبين الأشاعرة هو أن ابن تيمية وأتباعه يجعلون توحيد الألوهية الأصل الذي يتضمن كل مراتب التوحيد أو أنواعه، فتوحيد الألوهية عندهم هو "العلم والاعتراف بأن الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين وإفراده وحده بالعبادة كلها وإخلاص الدين لله وحده"[4]، بينما يعتبر الأشاعرة توحيد الربوبية الأصل الذي ينبني عليه صحة الاعتقاد، فالرب يستحق العبادة بصفته خالقا للكون قادرا على النفع والضر، فاستحقاق العبادة ينبني في نظرهم على الاقتدار كما سبق أن نقلنا عن الداجوي، أما مسالة تقسيم التوحيد إلى توحيد ربوبية وتوحيد ألوهية فليست واردة عندهم إذ أنهم لا يعترفون بها.

---

١ سورة مريم: ٦٥.

٢ سورة النمل: ٥٥.

٣ مرزوق، أبي حامد، التوسل، ص٧٨.

٤ ابن سعدي، عبد الرحمن، القول السديد، ص١٦ - ١٧.

الفصل الثالث

الاتجاه الصوفي الفلسفي الحديث

هذا التيار امتداد لمذهب الإمام الغزالي في التصوف الفلسفي الذي انتهى إلى الشيخ محي الدين بن عربي وشهاب الدين السهراوردي المقتول وصدر الدين الشيرازي، وقد وجد هذا التصوف الفلسفي عند المحدثين جماعة اعتقدوا به وأخلصوا له النية فعملوا من أجل تجديده وإخراجه بصورة حديثة، ومن أهم ممثلي هذا التيار محمد إقبال والشيخ عثمان أمين والشيخ عبد الحليم محمود والدكتور السيد حسين نصر[1]، وهذا التيار أقل التيارات الإسلامية الحديثة انتشاراً، فالاتجاه الأصولي الذي تمثله الوهابية والأشعرية الحديثة والشيعة هو أقوى اتجاه عقدي أو كلامي شهده العالم الإسلامي خلال القرون الثلاثة الماضية، بل إن هذا الاتجاه الأصولي شهد صراعا داخليا عنيفا طوال القرن الماضي، حيث حاربت الوهابية كلا من التيارين الأشعري والشيعي، وحمل على الوهابية كلا منهما، كما ذكرنا قبل قليل، مما يدل دلالة قاطعة أن هذا التيار الصوفي الفلسفي لم يستطع أن يصمد أمام هذه التيارات الأصولية العاتية، مما أدى في نهاية المطاف إلى اختفاء هذا التيار الروحي من الساحة الفكرية شيئا فشيئا.

ومهما يكن من أمر، فإنه لا شك في أن علاقة وطيدة الصلة بقيت بين هذه الاتجاهات الدينية سواء أكانت اتجاهات روحية أو أصولية كلامية، وتجد

---

١ أنظر على سبيل المثال، محمد إقبال، The Reconstruction of Religious Though in Islam, Lahor, 1986, p18، وعثمان أمين، الجوانية، الباب الأول ص٢٩، والشيخ عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ص٢٦، والدكتور سيد حسين نصر، Islamic Life and Thought, Lahor, 1985, p191.

هذه الصلة جذورها أولا عند رجال التيار الأصولي الشيعي، إذ لم يكن لهم بد من إعتراف قيمة المعرفة الإشراقية مع تشددهم وتمسكهم للأصول الاعتقادية للإمامية الإثناعشرية، وتأكيدهم للجوانب العملية، كما هو الحال عند أنصار الخمينية، ذلك أن المذهب الشيعي الإثناعشري يجد أصوله من العقيدة الإمامية، فمن الطبيعي أن لا يتوقع منهم إنكار للمعرفة الإشراقية أو رفضها، ولكننا نجدهم يكتفون بالتقليل من أهميتها العملية في الوقت الحاضر، طبعا هذا لا يعني أن الفلسفة الإشراقية ماتت في الفكر الشيعي الحديث إذ أننا نجد عددا لا يستهان به من الدراسات ركزت على هذا الجانب، ولكن هذه الدراسات لم تكن في قوة مثيلاتها الأصولية.

ومن جهة أخرى فإن التيار الأشعري الحديث لم يدر ظهره للتيارات الروحية وإنما حاول تأصيلها تبعا لمنهجه الأصولي وقد مثلت هذا الاتجاه خير تمثيل دراسات الدكتور على سامى النشار الذي خصص دراسة التصوف الإسلامي الجزء الثالث من كتابه "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" وقد حاول أن يبين أنه وجد في تاريخ الفكر الإسلامي نوعا من التصوف سماه الأستاذ "بالتصوف السلفي" وفي نظري أن هذا القول لما يدعو إلى العجب، ذلك أننا نعلم يقينا أن ليس هناك علاقة بين السلفية والتصوف، والفرق بين هذين المصطلحين كالفرق بين أحمد بن حنبل والحارث بن أسد المحاسبي، فالتصوف لا يمكن أن يتبع منهجا سلفيا، كما لا يمكن للسلفية أن تتبع منهجا صوفيا، إذ لو فعل أحدهما كذلك لأصبح على ما هو عليه الثاني ولفقد أخص خصوصياته.

ولكن المهم أن الأشعرية المحدثة بقيت تعترف بقيمة التيار الروحي الإسلامي وإن حاولت اخضاعه للمنهج السلفي، فهذا الاعتراف بحد ذاته هو الذي تكمن فيه العلاقة القائمة بين هذين التيارين.

أما التيار السلفي الوهابي فقد وقف من التصوف موقفا صارما، ولما كان ظهور التصوف الشعبي الذي تمثل في الطرق الصوفية بعد القرن الثاني عشر الميلادي قد أدى إلى انتشار التصوف في جميع أنحاء العالم الإسلامي، دخلت هذه الطرق فترة الانحطاط ابتداء من القرن السابع عشر الميلادي، فكثر فيها الايمان بالخرافات والتوسل بالمقبورين والاستغاثة بهم، وكان هذا التصوف الشعبي قد انتشر في الجزيرة العربية بما فيها صحراء نجد، وقد حارب ابن عبد الوهاب هذا النوع من التصوف وأنكر عليهم التوسلات والاستغاثات وما شابههما بل عدَّ بعض هذه الأفاعيل من الشركيات وأفتى بشرك فاعليها، وأما التصوف الفلسفي فمن الأرجح أنه لم يكن له أتباع في نجد، ولكن بعض رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب تشير إلى وجود أفراد من أتباع مذهب ابن عربي، وقد أفتى ابن عبد الوهاب بكفر هؤلاء الاتحاديين أتباع مذهب ابن عربي.

أما موقف أتباعه من التصوف فهو أشد صلابة وأكثر تشددا من موقف ابن عبد الوهاب نفسه، فقد تبنى بعض أنصار ابن عبد الوهاب رأيا في التصوف لم يقله ابن عبد الوهاب ولا خطر في باله يوما من الأيام، وهو أن التصوف مذهب دخيل في الإسلام، أراد أصحابه به هدم العقيدة الإسلامية، ويرى بعض الآخرين أن التصوف والإسلام شيئان مختلفان وأن بينهما بوناً شاسعاً وفرق كبير جدا، فأتباع ابن عبد الوهاب ينظرون إلى التصوف وكأنه مذهب دخيل في الإسلام، ولا ينظرون إليه كمذهب من مذاهب الإسلام كما فعل ابن تيمية[١]، وواضح أن هذا التيار السلفي لا يمت بصلة إلى التصوف.

---

١ لمزيد من الاطلاع، راجع كتابنا، السلفية الوهابية بين مؤيديها ومنتقديها، بروناي، ١٩٩٦م، الفصل السادس، ص١٥٦

ومهما كانت أهمية هذه الخلافات بين التيارات العقدية التي تمثل التيار الديني في الفكر الإسلامي الحديث، فإن من السهل استكشاف السمات العامة لهذا الاتجاه، ومن أهمها:

١. الميل إلى الأصول الأولى للإسلام.
٢. القول بأن هذه الأصول الأولى للإسلام هي التي ينبغي أن تنبع منها الفلسفة الإسلامية.
٣. محاولة تأصيل العلوم الإسلامية كعلم الكلام والتصوف استنادا إلى منهج أصولى متشدد.
٤. رفض الفلسفة المشائية ووصمها بالتقليد والتبعية.
٥. اعتبار الثورات السلفية في الإسلام ثورات قامت ضد الفكر اليوناني الدخيل.
٦. القول باستمرارية التفكير الفلسفي الإسلامي بعد وفاة ابن رشد وابن خلدون عن طريق التيارات السلفية والصوفية.
٧. القول بأن الفلسفة الإسلامية لم تفهم بعد على حقيقتها.
٨. التقليل من أهمية العقل في التفكير الفلسفي الإسلامي ووضعه إما تحت خدمة النصوص أو الإشراق أو وصايا الأئمة.
٩. التقليل من شأن النظريات العلمية ورميها أحيانا بالعجز عن تفسير الوجود بشكل مقنع.
١٠. الادعاء بوجود تناقض بين الفلسفات العقلية والعلم التجريبي الحديث.

قائمة
المصادر
والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

١. الآلوسي، حسام محي الدين. ١٩٦٧م. *حوار بين الفلاسفة والمتكلمين*. بغداد. مطبعة الزهراء.

٢. ابن تيمية، أحمد. ١٩٨٥م. *موافقة صحيح المعقول لصريح المنقول*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية.

٣. ــــــــــ. بدون تاريخ. نقض المنطق. بيروت. دار الكتب العلمية.

٤. ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان الاندلسي. ١٩٨٥م. *طبقات الأطباء والحكماء*. تحقيق فؤاد سيد. بيروت. الطبعة الثانية. مؤسسة الرسالة.

٥. ابن الجوزية، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن البغدادي. ١٩٨٥م. كتاب الأذكياء. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى.

٦. ابن حنين، اسحاق. ١٩٨٥م. *تاريخ الأطباء والفلاسفة. ضمن كتاب طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل*. تحقيق فؤاد سيد. بيروت. الطبعة الثانية. مؤسسة الرسالة.

٧. ابن رجب، أبي الفرج زين الدين عبد الرحمن. بدون تاريخ. *فضل علم السلف على علم الخلف*. القاهرة. مكتبة الكليات الازهرية.

٨. ابن رشد، القاضي ابوالوليد محمد بن أحمد الأندلسي. ١٩٦٨م. *فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال*. مراجعة مصطفى عبد الجواد. مصر. الطبعة الثالثة. المكتبة المحمودية.

٩. ـــــــــ. ١٩٦٨م. *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة*. مراجعة مصطفى عبد الجواد. مصر. الطبعة الثالثة. المكتبة المحمودية.

١٠. ـــــــــ. ١٩٨٠م. *تهافت التهافت*. تحقيق سليمان دنيا. مصر. الطبعة الثالثة. دار المعارف.

١١. ابن قتيبة. ابى محمد عبد الله بن مسلم. ١٩٨٥م. *الاختلاف في اللفظ، والرد على الجهمية والمشبهة*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية.

١٢. ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الشيخ صالح. ١٤١٢ هـ. *الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة*. تحقيق الدكتور علي بن محمد الدخيل الله. السعودية. الطبعة الثانية. دار العاصمة.

١٣. ابن مسكويه، ابوعلى أحمد. بدون تاريخ. *كتاب الفوز الأصغر*. بيروت. دار مكتبة الحياة.

١٤. ابن ميمون، موسى. بدون تاريخ. *دلالة الحائرين*. تحقيق حسين آتاى. تركيا. المركز الإسلامي للطباعة.

١٥. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب. ١٩٨٥م. الفكرست. تحقيق ناهد عباس. دوحة. الطبعة الأولى. دار قطري بن الفجاءة.

١٦. أبو ريان، محمد على. ١٩٧٣م. *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*. بيروت. الطبعة الثانية. دار النهضة العربية.

١٧. أبو زيد، منى أحمد محمد. ١٩٩١م. *مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية*، دراسة مقارنة في فكر ابن سينا. بيروت. الطبعة الأولى. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

١٨. أبوزيد، نصر حامد. ١٩٨٣م. *فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الوحدة للطباعة والنشر.

١٩. ابوالعطاء، عبد الدائم. ١٩٤٨م. أهداف الفلسفة الإسلامية، نشأها وتطورها. القاهرة. دار الفكر العربي.

٢٠. أبو وافيه، فضل الله. ١٩٧٨م. *الفلسفة الإنسانية في الإسلام. القاهرة*. دار النهضة العربية.

٢١. إسلام، عزمي. بدون تاريخ. *إتجاهات في الفلسفة المعاصرة*. الكويت. وكالة المطبوعات.

٢٢. الأعسم، عبد الأمير. ١٩٨٩م. *المصطلح الفلسفي عند العرب*. القاهرة. الطبعة الثانية. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٣. إقبال، محمد. ١٩٦٨م. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*. ترجمة عباس محمود. القاهرة. الطبعة الثانية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة.

٢٤. إمام، زكريا بشير.١٩٩١م. *دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية*. الخرطوم. الطبعة الأولى. الدار السودانية للكتب.

٢٥. أمين، أحمد. ١٩٦٥م. فجر الإسلام. القاهرة. الطبعة العاشرة. مكتبة النهضة المصرية.

٢٦. أمين، عثمان. ١٩٤٥م. *الفلسفة الرواقية*. القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٢٧. أمين، محمود. ١٩٧٠م. *فلسفة المصادفة*. القاهرة. دار المعارف.

٢٨. الأهواني، أحمد فؤاد.١٩٨٥م. *الكندي فيلسوف العرب*. مصر. مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٩. بدوي، عبد الرحمن. ١٩٩٣م. *الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية*. تونس. دار المعارف.

٣٠. ــــــــ. ١٩٩٣م. من تاريخ الإلحاد في الإسلام. القاهرة. الطبعة الثانية. سيناء للنشر.

٣١. ــــــــ. ١٩٦٥م. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. القاهرة. الطبعة الثالثة. دار النهضة المصرية.

٣٢. ــــــــ. ١٩٧٩م. *مدخل جديد إلى الفلسفة*. الكويت. الطبعة الثانية. وكالة المطبوعات

٣٣. ــــــــ. ١٩٧٧م. *الأفلاطونية المحدثة عند العرب*. الكويت. الطبعة الثانية. وكالة المطبوعات.

٣٤. ــــــــ. ١٩٧٧م. *أفلوطين عند العرب*. الكويت. الطبعة الثالثة. وكالة المطبوعات.

٣٥. ــــــــ. ١٩٨٣م. *رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي*. بيروت. الطبعة الثالثة. دار الأندلس.

٣٦. ــــــــ. ١٩٦١م. *الغزالي ومصادره اليونانية*. (نشر ضمن المهرجان الغزالي في دمشق سنة ١٩٦١م. دمشق. المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية.

٣٧. ــــــــ. ١٩٦٢م. *فلسفة العصور الوسطى*. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية.

٣٨. برهيية، أميل. ١٩٨٧م. *تاريخ الفلسفة*. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت. الطبعة الثانية. دار الطليعة للطباعة والنشر.

٣٩. بيصار، محمد. ١٩٧٣م. *الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب*. بيروت. دار الكتاب اللبناني.

٤٠. التكريتي، ناجي. ١٩٨٢م. *الفلسفة الأخلاقية الأفلوطينية عند مفكري الإسلام*. بيروت. الطبعة الثانية، دار الأندلس.

٤١. التوبه، غازي. ١٩٧٧م. *الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم*. بيروت. الطبعة الثالثة. دار القلم.

٤٢. التوحيدي، ابوحيان. ١٩٩٢م. *المقابسات*. تحقيق حسن السندوبي. الكويت. الطبعة الثانية. دار سعاد الصباح.

٤٣. الجر، خليل. ١٩٦٢م. *الفكر الفلسفي في مائة سنة*. بيروت. هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية.

٤٤. جريشة، على. ١٩٨٦م. *منهج التفكير الإسلامي*. مصر. مكتبة وهبه.

٤٥. جعفر، محمد كمال إبراهيم. ١٩٧٥م. في الفلسفة الإسلامية، دراسة ونصوص تنشر لأول مرة. القاهرة. مكتبة دار العلوم.

٤٦. ــــــــــ. ١٩٨٦م. في الفلسفة الإسلامية. الكويت. الطبعة الأولى. دار الفلاح.

٤٧. جمعة، محمد لطفي. بدون تاريخ. *تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب*. بيروت. المكتبة العلمية.

٤٨. ـــــــــــ. بدون تاريخ. *تاريخ فلاسفة الإسلام*. بيروت. المكتبة العلمية.

٤٩. الحبابي، محمد عزيز. ١٩٨٨م. *ورقات عن فلسفات إسلامية*. المغرب. دار توبقال للنشر.

٥٠. الخطيب، عبد الكريم.١٩٨٣م. *قصة الألوهية بين الفلسفة والدين، الكتاب الأول، الله ذاتا وموضوعا*. القاهرة. الطبعة الثالثة. دار الفكر العربي.

٥١. ـــــــــــ. ١٨٦٢م. *قصة الألوهية بين الفلسفة والدين، الكتاب الثاني، الله والإنسان*. القاهرة. الطبعة الأولى. دار الفكر العربي.

٥٢. خميس، سليمان سليمان. ١٩٦٥م. نهاية الفلسفة الإسلامية في المشرق وبدايتها في المغرب. القاهرة. دار الطباعة المحمدية.

٥٣. دنيا، سليمان. بدون تاريخ. *الحقيقة في نظر الغزالي*. القاهرة. الطبعة الثاثة. دار المعارف بمصر.

٥٤. دوي، جون. ١٩٢٠م. *تجديد في الفلسفة*. ترجمة أمين مرسي. مصر. مكتبة الأنجلوا.

٥٥. ديورنت، ول. ١٩٨٥م. *قصة الفلسفة*. بيروت. الطبعة الخامسة. مكتبة المعارف.

٥٦. رابوبرات، أ.س. بدون تاريخ. *مباديء الفلسفة*. ترجمة أحمد أمين. القاهرة. الطبعة السابعة. مكتبة النهضة المصرية..

٥٧. الرازي، ابوبكر محمد بن زكريا. ١٩٨٢م. *رسائل فلسفية مضاف إليها*

قطع من كتبه المفقودة. تحقيق لجنة احياء التراث العربي. بيروت. الطبعة الخامسة. دار الآفاق الجديدة.

٥٨. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب ١٩٩٢م. *المناظرات*. تحقيق عامر تامر. بيروت. الطبعة الأولى. مؤسسة عز الدين للطباعة.

٥٩. ــــــــ. ١٩٨٧م. *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين*. مراجعة طه عبد الرؤوف. مصر. مكتبة الكليات الأزهرية.

٦٠. ــــــــ. بدون تاريخ. *كتاب النفس والروح وشرح قواهما*. تحقيق محمد صغير حسن. باكستان. مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية.

٦١. ــــــــ. ١٩٣٥م. *كتاب الأربعين في أصول الدين*. حيدر أباد.

٦٢. راسل، برتراند. ١٩٨٣م. حكمة *الغرب*. ترجمة فؤاد زكريا. الكويت. مطابع الرسالة.

٦٣. زكريا، فؤاد. ١٩٨٨م. *أفاق الفلسفة*. لبنان. الطبعة الأولى. دار التنوير.

٦٤. الزّنيدي، عبدالرحمن بن زيد.١٩٩٢م. *مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام*. الرياض. الطبعة الأولى. مكتبة المؤيد.

٦٥. زيدان، محمود. ١٩٨٩م. *نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين*. بيروت. الطبعة الأولى. دار النهضة العربية.

٦٦. زيدان، محمود فهمي. ١٩٨٢م. *من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية*. بيروت. دار النهضة العربية.

٦٧. سالم، عزمي نظمي. بدون تاريخ. *تاريخ الفلسفة*. الأسكندرية. مؤسسة شباب الجماعة للطباعة والنشر.

٦٨. سورديل، دومينيك. ١٩٨٣م. الإسلام في القرون الوسطى. ترجمة على المقلد. بيروت. الطبعة الأولى. دار التنوير.

٦٧. سعادة، رضا. ١٩٨١م. *مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده*. بيروت. الطبعة الأولى. بدون ذكر المطبعة.

٦٨. السيد البطليوسي، محمد بن عبد الله. ١٩٨٨م. *الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة*. تقديم عبد الكريم الباقي. دمشق. الطبعة الأولى. دار الفكر.

٦٩. شاخت وبوزوروث. ١٩٨٨م. تراث الإسلام. ترجمة حسين مؤنس وآخرون. الكويت. الطبعة الثانية. المجلس الوطني للثقافة والفنون.

٧٠. شلق، على. ١٩٨٥م. *العقل الفلسفي في الإسلام، الفرق والأحكام*. بيروت. الطبعة الأولى. دار المدى للطباعة والنشر.

٧١. الشمإلى، عبده. ١٩٧٩م. *دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها*. بيروت. الطبعة الخامسة. دار الصادر.

٧٢. الشهرستاني، أبي الفتح محمد عبد الكريم. ١٩٨٤م. الملل والنحل. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. بيروت. دار الفكر.

٧٣. الشيباني، عمر محمد التونيسي. ١٩٩٠م. *مقدمة في الفلسفة الإسلامية*.

الدار العربية للكتاب.

٧٤. الصايم، محمد ١٩٨٨م. *قيمة العقل في الإسلام*. تقديم يوسف البدري. القاهرة. مكتبة الزهراء.

٧٥. صبحي، أحمد محمود. ١٩٦٩م. *الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل*. القاهرة. دار المعارف.

٧٦. الصدر، رضا. ١٩٨٦م. *الفلسفة العليا*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتاب اللبناني.

٧٧. الصدر، محمد باقر. ١٣٧٩هـ *فلسفتنا*. نجف. دار التعارف.

٧٨. صليبا، جميل. ١٩٨٣م. *من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربية*. بيروت. الطبعة الثالثة. دار الأندلس.

٧٩. الطويل، توفيق. ١٩٩٠م. *أسس الفلسفة*. القاهرة. الطبعة الحادية عشرة. دار النهضة العربية.

٨٠. ــــــــــ. ١٩٦٧م. *الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها*. القاهرة. الطبعة الثانية. دار النهضة العربية.

٨١. ــــــــــ. ١٩٦٨م. *العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي ودراسات علمية أخرى*. القاهرة. دار النهضة العربية.

٨٢. عبد الجبار بن أحمد.١٩٦٥م. شرح الأصول الخمسة. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة. الطبعة الأولى. مكتبة وهبة.

٨٣. عبد الرازق، مصطفى. ١٩٦٦م. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. القاهرة. لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٨٤. عبد اللطيف، محمد. ١٩٧٨م. دراسات في الفلسفة الإسلامية. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية.

٨٥. عبد المعطي، على. ١٩٩١م. *المدخل إلى الفلسفة*. الاسكندرية. دار المعرفة الجامعية.

٨٦. العبيدي، حسن محيد.١٩٨٧م. *نظرية المكان في فلسفة ابن سينا*. مراجعة عبج الأمير الأعسم. بغداد. الطبعة الأولى. دار الشؤون الثقافية.

٨٧. العثماني، عبد الكريم. ١٩٨١م. *الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص*. مصر. الطبعة الثانية. مكتبة وهبه.

٨٨. العراقي، عاطف. ١٩٨٣م. *تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية*. القاهرة. الطبعة الخامسة. دار المعارف.

٨٩. ـــــــــــ. ١٩٨٣م. *الفلسفة الطبيعة عند ابن سينا*. القاهرة. الطبعة الثانية. دار المعارف.

٩٠. عرفان، عبد الحميد. ١٩٨٤م. *الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد*. بيروت. الطبعة الثانية. مؤسسة الرسالة.

٩١. عرقسوسي، محمد خير حسن وحسن ملا عثمان. ١٩٨٢م. *ابن سينا والنفس الإنسانية*. بيروت. الطبعة الأولى. مؤسسة الرسالة.

٩٢. العزي، م. م. ١٩٧١م. *الله والإنسان والمادة في نظرية الإثبات*. بيروت. مطبعة الأنصار.

٩٣. العقاد، عباس محمود. بدون تاريخ. *التفكير فريضة إسلامية*. بيروت. المكتبة العصرية.

٩٤. ـــــــــ. ١٩٦٦م. *الفلسفة القرآنية*. القاهرة. دار الهلال.

٩٥. العوا، عادل. ١٩٨٧م. المعتزلة الفكر الحر. دمشق. الطبعة الأولى. الأهلى للطباعة.

٩٦. العودة، الشيخ سلمان بن فهد.١٤٠٩هـ. حوار هادئ مع محمد الغزالي.

٩٧. السعودية. الرياسة العامة لإدارات البحوث العلمية. الطبعة الأولى.

٩٨. الغزالي، الإمام ابوحامد محمد. ١٩٨٨م. *مجموعة رسائل الإمام الغزالي*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية.

٩٩. ـــــــــ. ١٩٨٨م. *كتاب الأربعين في أصول الدين*. بيروت. دار الجيل.

١٠٠. ـــــــــ. بدون تاريخ. *معيار العلم في فن المنطق*. بيروت. دار الأندلس.

١٠١. ـــــــــ. ١٩٥٥م. *تهافت الفلاسفة*. تحقيق سليمان دنيا. مصر. الطبعة الثانية. دار المعارف.

١٠٢. ـــــــــ. ١٩٨٣م. *المنقد من الضلال*. تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود. القاهرة. الطبعة الخامسة.

١٠٣. ـــــــــ. ١٩٦١م. *مقاصد الفلاسفة*. تحقيق سليمان دنيا. سلسلة ذخائر العرب.

١٠٤. ـــــــــ. ١٩٥٩م. *القسطاس المستقيم*. تحقيق الأب فكتور شلحت اليسوعي. بيروت. الطبعة الأولى. المطبعة الكاثوليكية.

١٠٥. ـــــــــ. ١٩٦٤م. *ميزان العمل*. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة. الطبعة الأولى. دار المعارف بمصر.

١٠٦. ـــــــــ. ١٩٨٦م. شرف العقل وماهيته، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية

١٠٧. غلاب، محمد. بدون تاريخ. *المعرفة عند مفكري المسلمين*. مراجعة عباس محمود العقاد. مصر. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٠٨. الفاخوري، حنا وخليل الجر. ١٩٦٣م. تاريخ الفلسفة العربية. بيروت. مؤسسة بدران.

١٠٩. الفارابي، أبو نصر. ١٩٨٦م. *آراء أهل المدينة الفاضلة*. بيروت. الطبعة الخامسة. دار المشرق.

١١٠. ـــــــــ. ١٩٨٧م. *رسالتان فلسفيتان*. تحقيق وتقديم جعفر آل ياسين. بيروت. دار المناهل.

١١١. ـــــــــ. ١٩٨٨م. *التعليقات*. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت. دار المناهل.

١١٢. ـــــــــ. ١٩٨٥م. *التنبيه على سبيل السعادة*. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت. الطبعة الأولى. دار المناهل.

١١٣. ـــــــــ. ١٩٦١م. *فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه إنتهى*. تحقيق محسن مهدي. بيروت. دار مجلة الشعر.

١١٤. ـــــــــ. ١٩٦٠م. شرح *الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة*.

تقديم ولهلم كوتس اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي. بيروت. المطبعة الكاثوليكية.

١١٥. ـــــــــ. ١٩٦٠م. *الجمع بين رأيي الحكيمين*. تحقيق ألبير نصر نادر. بيروت. الطبعة الأولى. المطبعة الكاثوليكية.

١١٦. ـــــــــ. ١٩٦٨م. *آراء أهل المدينة الفاضلة*. تقديم وتعليف ألبير نصر نادر. بيروت. الطبعة الثانية. دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية).

١١٧. ـــــــــ. ١٩٥٠م. *رسالة لأبي نصر الفارابي في الخلاء*. نشرها نجاتي لوغال وآيدين صابيلى. أنقره. مطبعة جامعة أنقره.

١١٨. ـــــــــ. ١٩٧٠م. *كتاب الحروف*. تحقيق محسن مهدي. بيروت. دار المشرق.

١١٩. الفاضل، داود على. بدون تاريخ. *محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*. بيروت. دار الفكر.

١٢٠. فالتزر.ر (Waltzer R.). ١٩٨٢م. *أفلاطون، تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته*. ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتاب اللبناني.

١٢١. فرغل، يحيى هاشم. ١٩٨٠م. *الإسلام وفلسفة التسليم*. ابوظبي. مكتبة المكتبة.

١٢٢. ـــــــــ. ١٩٨٦م. *بحوث في الفلسفة*. القاهرة. بدون ذكر جهة الطبع.

١٢٣. ــــــــ. ١٩٧٣م. *تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون*. بيروت. الطبعة الرابعة. دار العلم للملايين.

١٢٤. الفيومي، محمد إبراهيم. ١٩٨٩م. *المدرسة الفلسفية في الإسلام، عرض نقدي لفلسفة الكندي والفارابي وابن سينا*. مصر. دار الثقافة للنشر.

١٢٥. قاسم، محمود. ١٩٦٧م. *فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، محاضرات عامة*. الخرطوم. جامعة أم الدرمان الإسلامية.

١٢٦. قريب الله، حسن الشيخ الفاتح. ١٩٩١م. *الحياة الفكرية في ضوء الفلسفة الإسلامية*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الجيل.

١٢٧. قمير، يوحنا. ١٩٦٨م. *فلاسفة العرب، ابن رشد، دراسة مختارات*. بيروت. الطبعة الثالثة. دار المشرق.

١٢٨. ــــــــ. ١٩٦٥م. *فلاسفة العرب، الغزالي، دراسة مختارة*. بيروت. الطبعة الثالثة. منشورات المطبعة الكاثوليكية.

١٢٩. ــــــــ. ١٩٦٨م. *فلاسفة العرب، ابن سينا*. بيروت. الطبعة الثانية. دار المشرق.

١٣٠. ــــــــ. ١٩٦٨م. *فلاسفة العرب، الفارابي، دراسة مختارات*. بيروت. الطبعة الثانية. دار المشرق.

١٣١. ــــــــ. ١٩٥٤م. *فلاسفة العرب، الكندي، دراسة مختارات*. بيروت. المطبعة الكاثوليكية.

١٣٢. كاردوفو، البارون. ١٩٨٤م. *الغزالي*. ترجمة عادل زعيتر. بيروت.

الطبعة الثانية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

١٣٣. كحالة، عمر. ١٩٧٤م. *الفلسفة الإسلامية وملحقاتها*. دمشق. سورية.

١٣٤. الكردي، راجح عبد الحميد. ١٩٩٢م. *نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة*. الرياض. الطبعة الأولى. مكتبة المؤيد.

١٣٥. كرم، يوسف. ١٩٦٦م. *تاريخ الفلسفة الحديثة*. القاهرة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

١٣٦. ـــــــــ. ١٩٦٦م. *تاريخ الفلسفة الحديثة*. القاهرة. الطبعة الرابعة. دار المعارف بمصر.

١٣٧. ـــــــــ. بدون تاريخ. *العقل والوجود*. القاهرة. الطبعة الثالثة. دار المعارف بمصر.

١٣٨. ـــــــــ. بدون تاريخ. *تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط*. القاهرة. الطبعة الثانية. دار المعارف بمصر.

١٣٩. كريسوف، أندريه. ١٩٧٩م. *المشكلة الأخلاقية والفلاسفة*. ترجمة عبد الحليم محمود. القاهرة. دار الشعب.

١٤٠. كمونه، سعيد بن منصور. ١٩٨٢م. *الجديد في الحكمة*. تحقيق حميد مرعيد. بغداد. مطبعة جامعة بغداد.

١٤١. المحاسبي، الحارث ابن اسد. ١٩٨٢م. *العقل وفهم القرآن*. الطبعة الثانية. دار الكندي.

١٤٢. ـــــــــ. ١٩٨٦م. شرف *العقل وماهيته*. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية.

١٤٣. ـــــــــ. ١٩٨٨م. *رسائل المسترشدين*. تحقيق عبد الفتاح ابوغدة. القاهرة. الطبعة الخامسة. دار السلام للطباعة.

١٤٤. ـــــــــ. ١٩٨٦م. شرف العقل وماهيته. تحقيق مصطفي عبد القادر عطا. بيروت. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية.

١٤٥. محمود، زكي نجيب وأحمد أمين. ١٩٣٥م. *قصة الفلسفة اليونانية*. القاهرة. دار النهضة العربية.

١٤٦. محمود، عبد الحكيم. ١٩٦٤م. *فلسفة ابن طفيل ورسالته حي ابن يقظان*. القاهرة. الطبعة الثانية. مكتبة الأنجلو المصرية.

١٤٧. محمود، عبد القادر. ١٩٨٦م. *الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث*. القاهرة. الطبعة الثانية. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٤٨. ـــــــــ. ٦٧ - ١٩٦٦م. *فلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة*. القاهرة. الطبعة الأولى. دار الفكر العربي.

١٤٩. مرتضى، بسام. ١٩٨٠م. *فلسفات إسلامية*. بيروت. دار الكتاب الإسلامية.

١٥٠. مطر، أميرة حلمي. ١٩٧٧م. *الفلسفة عند اليونان*. القاهرة. دار النهضة العربية.

١٥١. مرحبا، محمد عبد الرحمن. ١٩٩٣م. *خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، النشأة والتطور والنضوج*. بيروت. الطبعة الأولى. مؤسسة عزالدين للنشر.

١٥٢. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. بدون تاريخ. *في الفكر الفلسفي*. مكتبة المستلات. حزمه رقم ٥. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

١٥٣. مكرم، عبد العال سالم. ١٩٨٢م. *الفكر الإسلامي بين العقل والوحي*. بيروت. الطبعة الأولى. دار الشروق.

١٥٤. المكناسي، أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الولإلى. ١٨٩٦م. *فلسة التوحيد، أشرف المقاصد في شرح المقاصد، وبهامشه شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني*. القاهرة. المطبعة الخيرة.

١٥٥. موسى، محمد يوسف. ١٩٦٣م. *فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية مع منالة في الأخلاق في الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة*. القاهرة. الطبعة الثالثة. مؤسسة الخانجي.

١٥٦. نجار، رمزي. بدون تاريخ. *الفلسفة العربية عبر التاريخ*. بيروت. دار الآفاق الجديدة.

١٥٧. النشار، علي سامي. ١٩٦٥م. *مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي عند المسلمين*. القاهرة. الطبعة الثانية. دار المعارف المصرية.

١٥٨. ـــــــــ. ١٩٦٥م. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. القاهرة. الطبعة الثانية. دار المعارف المصرية.

١٥٩. النشار، على سامي وعباس شربيني. ١٩٧٤م. *فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط*. ترجمة علي سامي النشار وعباس شربيني. القاهرة. دار المعارف بمصر.

١٦٠. نعيم، محمد السيد وعوض الله جاد حجازي.١٩٥٩م. *الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية*. القاهرة. دار الطباعة المحمدية.

١٦١. هويدي، يحيى. ١٩٧٢م. دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. القاهرة. دار النهضة العربية.

١٦٢. ولى، عبد الرحمن شاه. ١٩٧٤م. *الكندي وآراءه الفلسفية. باكستان. الطبعة الأولى*. مجمع البحوث الإسلامية.

١٦٣. يالجن، مقداد. ١٩٩١م. *معالم منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية*. الرياض. الطبعة الثانية. عالم الكتب.

164. Ansari, M. Abdul Haq. 1964. *The Ethical Philosophy of Miskawaih*. Aligarh (India). The Aligarh Muslim University Press.

165. Ayer. A.J. 1973. *The central questions of philosophy*. Penguin Books.

166. Bello, Iysa A. 1989. *The Medival Islamic Controversy Between philosophy and orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the conflict between al-Ghazali and ibn Rushd*. Leiden. E. J. Brill.

167. Bertrand, Russel. 1979. *History of Western Philosophy*. London. 2nd ed. Unwin Paperbacks.

168. Corbin, Henry. 1993. *History of Islamic philosophy*. London. Kegan paul international.

169. De Lacy O'Leary, D. D. 1954. *Arabic thought and Its palce in History*. London. Butter and Tanner Ltd.

170. Deboer. T. J. 1983. *The history of philosophy in Islam*. Translated by Edward R. Jones. Cosmo Publications.

171. Fakhry, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. London. 2nd ed. Longman.

172. Hourani, george Fadlo. 1975. *Essays on Islamic Philosophy and Science*. N.Y. New York University Press.

173. Ha'iri Yazdi, Mahdi. 1992. *The Principles of Epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by presence*. Albany. State Univertist press.

174. Hawking, Stephen W. A Brief History of Time, From the Big Bang to The Black Holes, Bantam Books, N. Y 1989, P.57

175. Hoodboy, Science in the Muslim World, Croom Helm Ltd. 1988, P. 190

176. Khan, Ali Mahdi. 1947. *The elements of Islamic philosophy*. Sh. Mohammed Ashraf. Lahor. Pakistan.

177. Leaman, Oliver. 1985. *An Introduction to medival Islamic philosophy*. England. Cambridge University Press.

178. Morewadge, Parviz. 1979. *Islamic Philosophical Theology*. Albany. State University of New York press.

179. Muslehuddin, Mohannad. 1984. *Morality its Concept and Role in Islamic Order*. Lahor. Pakistan. 2nd Ed. Ashfaq Mirza.

180. Nasr, seyyed Hossein. 1995. *The History of Islamic Philosophy*. London. Routledge.

181. Peters, F. E. 1968. *Aristotale and the Arabs: The Aristotelian tredition in Islam*. N.Y. New York University Press.

182. Quasim, Mohammad Abul. 1973. *The Ethics of Al-Ghazali – A Composite Ethics in Islam*. Petaling Jaya. Central Printing Send. Bhd.

183. Stern S. M. 1983. *Medieval Arabic and Hebrew Thought*. London. F. W.

المؤلف في سطور

الدكتور حرسي محمد هيلوله

- ولد في مقديشو - بتاريخ ١٩٦٢/١٢/٦م.
- تخرج من معهد المعلمين بمقديشو عام ١٩٧٨م.
- عمل في وزارة التربية بجمهورية الصومال ودرّس في المدارس الابتدائية والإعدادية ما بين عامي ١٩٧٨م إلى ١٩٨٣م.
- حصل على جائزة الدولة التي كان يمنحها الاتحاد العام للعمال في الصومال لأفضل المدرسين أداء في مجال التدريس عام ١٩٨٢م.
- حصل على منحة دراسية من الحكومة الصومالية إلى الأردن عام ١٩٨٣م.
- حصل على دبلوم في الدراسات الإسلامية من كلية العلوم الإسلامية التابعة لوزارة الأوقاف في الأردن عام ١٩٨٧م.
- حصل على بكالوريوس في الأدب العربي والفلسفة من كلية الآداب، الجامعة الأردنية في عمّان عام ١٩٩١م.
- حصل على درجة الماجستير في العقيدة والفلسفة من الجامعة الوطنية في ماليزيا عام ١٩٩٥م.
- حصل على درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة من الجامعة الوطنية بماليزيا عام ٢٠٠٠م.
- عمل محاضرا في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، والمعهد الإسلامي في سلطنة بروناي، وجامعة بروناي دار السلام.
- يعمل الآن محاضرا في كلية الدعوة والإدارة الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا.
- صدرت له دراسات وأبحاث باللغة العربية والإنجليزية والصومالية: (وضعنا قائمة لهذه الدراسات في الصفحة الأخيرة من هذا الكتاب).
- ولمزيد من المعلومات يمكن للقراء الكرام التواصل مع المؤلف عبر الآتي:

أ. موقع المؤلف في الإنترنت http://www.2garre.com

ب. البريد الإلكتروني hersi@2garre.com

كتب وأبحاث للمؤلف

⊙ الكتب

١. السلفية الوهابية بين مؤيديها ومنتقديها، مطابع بروناي، ١٩٩٦م.
٢. دراسات في التصوف والأخلاق وعلم الكلام، دار فجر للطباعة، ٢٠٠٢م.
٣. علم العقائد عند المسلمين، دراسة حديثة ومقارنة، دار فجر للطباعة، ماليزيا ٢٠٠٣م.
٤. أصول العقيدة الإسلامية، في ضوء منهج أهل السنة، دار التجديد، ٢٠٠٣م.
٥. مشكلات الفلسفة الإسلامية، دراسة في المفهوم والمنهج، تحت الطبع.
٦. رئيس تحرير كتاب كلية الدعوة عام٢٠٠٢م: الدعوة الإسلامية في عصر تكنولوجيا المعلومات، مطبعة أ.ج. غرافيك، ٢٠٠٣م.
٧. رئيس تحرير كتاب كلية الدعوة عام٢٠٠٣م: اللغة والدراسات الإسلامية، مطبعة أ.ج. غرافيك، ٢٠٠٣م.

⊙ الترجمة

١. الترجمة الصومالية لكتاب "كليله ودمنه" الجريدة الإلكترونية الصومالية، عام ١٩٩٨م.
٢. الترجمة الصومالية لكتاب "العقيدة الطحاوية" الجريدة الإلكترونية الصومالية، عام ١٩٩٩م.
٣. الترجمة الصومالية لـــ"كتاب التوحيد" للشيخ محمد عبد الوهاب، الجريدة الإلكترونية الصومالية، ١٩٩٨م.
٤. بالإضافة إلى ذلك قام المؤلف بترجمة تقارير الأمم المتحدة عن الصومال عام ١٩٩٨ و١٩٩٩م إلى اللغة الصومالية.

⊙ الأبحاث والمقالات

١. حركات التخريب والتعصب القبلي في الصومال، جريدة اللواء الأسبوعية، عمّان - الأردن ٢٠/١٢/١٩٨٩م.
٢. هل يتحول المسلمون الصوماليون إلى النصرانية، جريدة اللواء الأسبوعية، عمّان - الأردن ٢٠/٦/١٩٩٠م.
٣. إفريقيا والفلسفات السياسية الفاسدة، جريدة اللواء الأسبوعية، عمّان - الأردن ١٩/٩/١٩٩١م.
٤. توقعات لمستقبل جمهورية أرض الصومال المزعومة، جريدة اللواء الأسبوعية، عمّان - الأردن ٢٨/٨/١٩٩١م.

٥. دعوة إلى دراسة تاريخ الفكر السلفي، جريدة اللواء الأسبوعية، عمّان - الأردن ١٩٩١/١١/٢٧م.

٦. Relief for Somalia Now - Cenpeace, Malaysia, 1995

٧. Learning Arabic - Ministry of Education, Brunei, 1997

٨. الخلاف في تجريد التوحيد بين السلفيين ومخالفيهم، مجلة إسلاميات، الجامعة الوطنية بماليزيا ١٩٩٩م.

٨. نحو منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية، مجلة كلية الدعوة، جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا ٢٠٠٢م.

٩. التقليد والحيل في الفلسفة الإسلامية، مجلة "علوم إسلامية الدولية"، جامعة كويم، ٢٠٠٣م.

١٠. الفكر الحركي الإسلامي، من الإنحراف الديني إلى الإرهاب الدولي، كتاب كلية الدعوة والإدارة الإسلامية، جامعة كويم، ٢٠٠٣م.

١١. الدعوة الإسلامية وسيلة أم غاية لدي الحركات الإسلامية المعاصرة؟ ندوة الدعوة الإسلامية، كلية الدعوة والإدارة الإسلامية، ٢٠٠٢م.

١٢. إشكاليات عقدية في طريق الداعي المسلم المعاصر، ندوة كلية الدعوة ، ٢٠٠٣م.

١٣. The Concept of Worship in Islam: A study on selected theological parameters, faculty of dakwah and Islamic Management yearly book University KUIM 2003.